

Universidad Pública de Navarra  
Facultad de Ciencias Humanas y Sociales  
Departamento de Sociología



# La persistencia de la secularización en la era de la desecularización

Una reflexión a partir de las tesis de P. L. Berger,  
D. Hervieu-Legér, G. Davie y J. Casanova

Tesis doctoral presentada por Felipe Martín Huete para la obtención del título de Doctor por la Universidad Pública de Navarra bajo la dirección del Dr. D. Josetxo Beriain Razquim (Catedrático de Sociología de la Universidad Pública de Navarra).

Pamplona, 2015



*A María del Pilar,  
Sin ti nada es posible, contigo todo merece la pena.*



*“El amor es un indicio de nuestra miseria. Dios no puede sino amarse a sí mismo. Nosotros no podemos sino amar algo distinto de nosotros”*

(Simone Weil, *“La gravedad y la gracia”*)



## INDICE

Agradecimientos.....	1
Prólogo.....	3
Introducción.....	7
1. Contextualización, desarrollo y metodología .....	10
2. Plan de trabajo.....	16

### PARTE I

#### SECULARIZACIÓN Y CONTEMPORANEIDAD

##### Capítulo 1º. La secularización en la sociedad secularizada.

1. Concepto y teoría de la secularización.....	21
1. 1. Concepto de secularización.....	22
1. 2. La teoría de la secularización.....	26
1. 3. Historia y hermenéutica: el proceso de secularización .....	28

### PARTE II

#### PERSISTENCIA DE LA SECULARIZACIÓN: LA SECULARIZACIÓN DE LA CONCIENCIA POSTSECULAR.

##### Capítulo 2º. Peter L. Berger: El revisionismo de un paradigma religioso.

1. Algunas perspectivas actuales. El <resurgimiento religioso>: ¿continuidad o crisis de la secularización?.....	42
2. “The desecularization of the world” (1999): ¿revisionismo o continuidad de un paradigma religioso?.....	50
3. (1963-1999) La etapa secular: modernización= secularización.....	56
3. 1. Cronología literaria de la teoría de la secularización bergeriana .....	56
3. 2. El binomio modernización-secularización como crisis de identidad religiosa .....	58
3. 3. Modernización y crisis del <nomos religioso> .....	59
3. 4. Modernización, secularización y pluralización.....	63

4. (A partir de 1999) La etapa postsecular: modernización = secularización .....	68
4. 1. La teoría de la desecularización .....	70
4. 2. El resurgimiento político de la religión.....	73
4. 3. Las semillas del resurgimiento religioso.....	74
4. 4. Resurgimiento religioso y <asuntos del mundo> .....	77
4. 5. La globalización religiosa .....	81
4. 5. 1. El concepto de globalización .....	83
4. 5. 2. Los <portadores> de la globalización .....	87
4. 6. Las dinámicas religiosas de la globalización .....	89
4. 7. Los procesos de contra-globalización: Las globalizaciones múltiples .....	98
5. La desecularización de la conciencia moderna.....	100
6. La moderna crisis de sentido existencial .....	109
7. La <teologización de la conciencia> frente a las crisis subjetivas de sentido existencial .....	110
8. Las raíces de las posibilidades teológicas actuales: La antropología teológica de <a rumor of angels> (1969) .....	112

### Capítulo 3º. D. Hervieu-Léger y la persistencia de la <secularización cualitativa>: “Pertener sin creer”.

1. El concepto de secularización en Hervieu-Léger.....	129
1. 1. Evolución histórica del concepto de <secularización> .....	131
2. Secularización e incertidumbre.....	137
3. Secularización e individualismo .....	141
4. Secularización como <crisis de la memoria histórica> .....	145
5. La localización de la secularización: Eurosecularidad .....	148
6. Desinstitucionalización y secularización cualitativa .....	152
6. 1. Desinstitucionalización y sociología de la secularización .....	155
6. 2. Desinstitucionalización y crisis de las <instituciones intermedias> .....	157
6. 3. Desinstitucionalización y recomposición de lo religioso moderno: El problema de la búsqueda de sentido .....	162
7. Religión sustantiva y secularización de la conciencia .....	170



## Capítulo 4º. Grace Davie y la persistencia de la <secularización cuantitativa>: “Creer sin pertenecer”.

1. El problema de la secularización en Grace Davie .....	175
1. 1. Secularización y sociología. De los padres fundadores a los clásicos contemporáneos .....	175
1. 2. La teoría de la secularización.....	182
1. 3. El concepto de secularización .....	186
1. 4. Secularización “fuerte” y secularización “débil” .....	187
1. 5. Secularización y modernización .....	190
1. 6. La secularización como concepto multidimensional .....	195
2. Regiones de la secularización; Eurosecularidad.....	197
3. Las modernidades múltiples .....	202
4. La teoría de la <elección racional> .....	205
5. De la obligación al consumo.....	213
6. Posmodernidad y religión global .....	219
7. La nueva espiritualidad laica .....	225
8. Globalización y religión.....	228
8. 1. El concepto de globalización y sus consecuencias .....	230
9. Fundamentalismo y modernidad.....	232
10. Religión y vida cotidiana .....	240
11. La religión vicaria y el descubrimiento de las <situaciones marginales>: ¿Hacia una deseculaización de la conciencia?.....	244

## Capítulo 5º. José Casanova: Repensar la secularización. Hacia una perspectiva comparada global.

1. El problema de la secularización en José Casanova: Concepto y teoría.....	261
2. El concepto de secularización en Europa y Estados Unidos: Diferencias sociohistóricas y socioestructurales .....	265
3. Conjeturas refutadas (declive y privatización) y conjeturas verificadas (diferenciación) de la secularización .....	273
4. Lo secular, la secularización y el secularismo .....	277
5. Secularizaciones múltiples.....	288

6. Resurgimiento público de la religión y secularización .....	289
6. 1. Reconsiderar la secularización actual: ¿Persistencia o crisis del binomio modernización=secularización? .....	289
6. 2. Los lugares de la secularización: el excepcionalismo europeo y la identidad <euro-secular> .....	297
7. Desprivatización, religión pública y pluralismo religioso .....	308
8. Privatización, pluralismo y diferenciación: La herencia de la secularización .....	315
9. Religión pública y desecularización versus secularización .....	321
9. 1. <Choque de civilizaciones> vs diálogo religioso .....	322
9. 2. El resurgimiento de la sociedad civil y el catolicismo .....	326
9. 3. Desafíos de la Iglesia católica ante la modernidad .....	328
10. La globalización religiosa .....	330
10. 1. El concepto de globalización .....	334
10. 2. Globalización y catolicismo globalizado .....	339
11. Trascendencia y ecumenismo ético versus secularización de la conciencia .....	341
11. 1. El concepto de <secularización de la conciencia> .....	341
11. 2. La trascendencia y el problema de Dios en la era postsecular .....	346
12. Ecumenismo religioso y ética global. Hacia una desecularización de la conciencia .....	352

## Capítulo 6º: Aportaciones sociológicas al problema de la secularización: Encuentros y desencuentros.

1. El debate actual en torno a la secularización .....	357
2. Las contribuciones de Peter L. Berger, Danielle Hervieu-Léger, José Casanova y Grace Davie al debate de la secularización: Encuentros y desencuentros.....	361
2. 1. El paradigma de secularización: ¿Modernización = secularización?.....	364
2. 2. Los <lugares de la secularización>: secularización europea y excepcionalismo americano .....	374
2. 3. Los agentes de la persistencia de la secularización .....	382
2. 3. 1. Agentes-portadores de la secularización moderna .....	384
2. 3. 2. Agentes-portadores de la persistencia de la secularización.....	393

Conclusiones .....	423
1. El revisionismo de un paradigma religioso en Peter L. Berger .....	425
2. La persistencia de la secularización cualitativa en D. Hervieu-Léger .....	430
3. La persistencia de la secularización cuantitativa en G. Davie .....	435
4. La persistencia de la secularización en la propuesta de J. Casanova.....	440
 Epílogo.....	 451
 Bibliografía.....	 453



## *Agradecimientos*

En la realización de esta tesis doctoral hay dos personas que merecen ser muestra de mis más sinceras gratitudes: Mi tutor Josetxo Beriain Razquim y mi esposa M<sup>a</sup> del Pilar.

Debo y quiero dar las gracias a mi amigo y tutor el Dr. Josetxo Beriain Razquim. Pocas veces en la vida encontraré una persona como él. En Josetxo se aúnan dos características esenciales de toda gran persona: sencillez y sabiduría. Forma parte de ese grupo de personas que como yo digo: “están tocadas por los dioses”; es decir, gozan de un aura que desprende grandeza y humildad a la vez. Gracias a ese saber y esa templanza, ha sido posible realizar esta tesis doctoral. Desde el primer momento, siempre me acogió como un amigo y me dio la confianza suficiente para trabajar con la tranquilidad y la seguridad que todo investigador necesita.

Quiero dar las gracias a la persona más importante de mi vida, mi mujer María del Pilar. Cuando defendí mi anterior tesis doctoral estábamos a punto de casarnos y siempre estuvo ahí, dándome su cariño, aliento y apoyo. Ahora, que llevamos seis años casados, me doy cuenta que sin ella, nada de esto hubiera sido posible. Por todo lo que has sido, eres y serás para mí, sólo puedo decirte: Gracias y te quiero.

También quiero agradecer a mi familia todo lo que han hecho por mí. Muy especialmente a mi sobrina Cayetana, por traer en sus ojos y en su sonrisa la alegría de la vida, por hacerme feliz sólo con acordarme de ella. De igual modo, no quiero olvidar a los familiares que ya no están pero que siempre estarán. Esta segunda tesis doctoral es otra ofrenda a todos los que como ellos, siempre confiaron en mí.

Por supuesto, quiero dar las gracias a D. José María González García, D. Celso Sánchez Capdequi, D. José María Castillo Sánchez, D. Luis José Garagalza Arrizabalaga, D. Juan Antonio Roche Cárcel, D. Jesús Alberto Valero Matas, D. José Ángel Bergua Amores, que son el prestigioso grupo de profesores-doctores que conforman mi tribunal de Tesis Doctoral.

Por último, hago llegar mis agradecimientos a la Universidad Pública de Navarra, que me ha hecho posible realizar este doctorado. De igual modo, hago extensibles mis agradecimientos a todo el personal del Departamento de Sociología de la Universidad Pública de Navarra, muy especialmente a los trabajadores de la Secretaría.

## Prólogo

El interés que, finalmente, me movió a realizar la presente tesis doctoral, debe de ser ubicado en una inquietud intelectual que desde los estudios de licenciatura, y posteriormente de doctorado, provocó en mí la Sociología y, muy especialmente, la Sociología de la religión. En este sentido, he intentado que mi formación sociológica, además de integral y consistente, derivara en una paulatina y profunda vinculación con todo lo concerniente a esta disciplina. A partir de ahí, he intentado abrimme camino por la senda de la Sociología de la religión y he tenido la suerte de encontrarme, allá por mis estudios de licenciatura, con el pensamiento y la obra de Peter L. Berger. Fruto de ello, fue mi tesis doctoral: *El problema de la secularización en el pensamiento de Peter L. Berger: de la secularización a la desecularización. ¿Hacia un cambio de paradigma religioso?*, defendida en 2007 en el departamento de Filosofía de la Universidad de Granada. A raíz de la defensa de mi tesis doctoral en Filosofía por la Universidad de Granada, una nueva inquietud brotó en mi inmediatez gnoseológica. Esa inquietud se convirtió en una necesidad pasional y esa necesidad en un deseo de lo concreto, en definitiva, en una nueva investigación que diese una nueva confirmación de validez científica a los resultados obtenidos en mi anterior tesis doctoral, pero esta vez,

ampliando el campo de estudio a nuevos autores y nuevas teorizaciones sobre el objeto de estudio.

Este autor (Peter L. Berger) y otros muchos, como Th. Luckmann, M. Weber, É. Durkheim, K. Marx, A. Comte, etc., en definitiva, la sociología clásica de la religión, despertaron siempre en mi una necesidad de satisfacción gnoseológica por esta disciplina. Sin embargo, debo señalar que mi contacto con ellos se produjo desde la Filosofía, más concretamente desde la Filosofía de la Religión. Por este motivo, siempre he intentado que mi formación filosófica también se enfocara desde una vinculación con todo lo concerniente a la relación cognoscitiva y epistemológica entre la Filosofía y la Sociología. Fruto de la conciliación entre estas dos disciplinas, y teniendo en cuenta mi pasión por todo lo concerniente al estudio de lo religioso, ha ido madurando en mí una nueva forma de abordar el estudio del fenómeno religioso que pretende ser plasmado en esta investigación.

Sin embargo, he de señalar que la empresa a la que me enfrento junto a mi tutor, el profesor Dr. D. Josetxo Beriain Rázquin, es harto complicada, pues pretende abordar una problemática sociológica fundamental, como es la secularización, desde distintas perspectivas y reflexiones, desde distintos autores, en definitiva. La dificultad de esta investigación también radica en la amplísima bibliografía que debe ser leída y estudiada. La amplitud de la empresa a la que nos enfrentamos ha representado una mayor exigencia personal, pues desde mis estudios de postgrado, he tenido que ir leyendo, con más o menos profundidad, toda la obra publicada por Peter L. Berger, D. Hervieu-Léger, G. Davie y J. Casanova, así como la bibliografía que sobre estos autores se ha escrito y otra sobre autores que participan en el debate en torno al que gira esta investigación permitiendo, de este modo, crear un diálogo permanente con los autores estudiados y los autores secundarios de esta investigación. Gracias a ello, ha sido posible ir acumulando infinidad de referencias temáticas y bibliográficas sobre los aspectos más interesantes para esta investigación y por tanto, para una mayor laurea de la misma.

También debo señalar que es posible que la abundancia de contenidos haga que a este estudio le ocurra lo que ya diagnosticaba -utilizando un símil cinegético- Fernando Lázaro Carreter como algo característico de las tesis doctorales españolas: que al



pretender abarcarlo todo se cae en la tentación de disparar sobre cualquier pieza mayor o diminuta que asome por las vallas del tema tratado. Si ese fuera el caso, me gustaría al menos reivindicar mi voluntad y pretensión de mostrar con este estudio la dificultad de la empresa que he pretendido llevar a cabo bajo el título de esta tesis doctoral.

Abarcar el pensamiento de estos autores en lo referente al problema religioso y, más concretamente, al problema de la secularización, está suponiendo un gran esfuerzo que, aunque a veces resulta un poco sacrificante, también resulta gratificante y satisfactorio al pensar que cada momento que dedico a ella me acerca más a los objetivos gnoseológicos de los que partía cuando empecé.

Sin embargo, como antes he señalado, nada de esto hubiese sido posible sin la orientación metodológica, el asesoramiento científico y los sabios consejos de mi buen amigo y director de esta tesis doctoral, el Dr. D. Josetxo Beriain Rázquin, Catedrático de Sociología de la Universidad Pública de Navarra. Su carisma, prestigio internacional y el orgullo de ser dirigido por él fueron determinantes a la hora de elegir la UPNA como universidad donde realizar mi tesis doctoral. También quiero extender mis agradecimientos al Departamento de Sociología de la Universidad Pública de Navarra por permitirme ser partícipe del honor que representa ser alumno de doctorado de tan distinguida entidad académica.



## Introducción

El principal objetivo que se pretende conseguir con esta tesis doctoral es el de determinar por qué no se ha impuesto el paradigma de la desecularización que se anunciaba a finales de los 70. En este trabajo defendemos que existe una secularización de la conciencia a nivel del individuo y no tanto grupal (exaltación de símbolos religiosos o resurgir público de la religión). Así pues, nos preguntamos: ¿En qué consiste hoy la creencia?. Para encontrar la respuesta, partimos de un postulado esencial en nuestra investigación: La desecularización no es más que una interpretación de la secularización.

Actualmente, aún vivimos bajo la influencia del paradigma religioso de la secularización. Los que pronosticaron ese cambio de paradigma no advirtieron que éste sólo se produce a nivel público y político, donde la religión, es verdad que resurge, pero adquiere unas connotaciones propias de un mundo secularizado. Es decir, la religión pierde su valor de palio sagrado, legitimador y de alienación positiva (teodicea), para aparecer como garante de las luchas de poder, sobre todo de la violencia ejercida para ese poder. Un poder que no sólo adquiere matices políticos y económicos sino, sobre todo, a nivel de dominio de las conciencias de los individuos, de ahí la importancia de la lucha encarnizada por el cuarto poder, los medios de comunicación.

La secularización está haciendo estragos en la conciencia de los individuos donde el clima de incertidumbre y de desorientación moral y existencial no encuentra respuesta en el marco religioso contemporáneo. Donde las instituciones se preocupan cada vez más por no perder comba en el ranking de poder que la sociedad impone, más que de atender a las necesidades de los creyentes, de adaptarse a los tiempos que corren y no quedarse ancladas en un atrincheramiento de contenidos y creencias que imposibilita la complementariedad entre creyente e institución. Ante esta alarmante situación de crisis de sentido, las identidades intentan buscarse nuevos acomodos sociales y vitales. Acomodos que se producen al margen de una religión postsecular que se ve incapacitada para servir de guía y orientación para la conformación y asentamiento de las identidades religiosas, pues su labor sigue otros derroteros, diríamos, más mundanos y menos trascendentes. Por tanto, ante este panorama, que muchos teóricos de la desecularización, entre ellos el mal interpretado Berger –en esta tesis doctoral se pretende demostrar que este autor considera la desecularización como una nostalgia (a nivel de conciencia) y no como un hecho objetivo-, pronosticaron como la superación del paradigma secularizador, sólo nos queda preguntarnos ¿qué pasa con la desecularización?

Con esta tesis doctoral pretendemos demostrar, siguiendo inquietudes gnoseológicas, que ni tan siquiera a nivel público, la desecularización cumple las expectativas que se le proponían en los años 70 en pleno debate <resurgimiento religioso vs secularización>. Expectativas que pretendían ver en la religión postsecular algo parecido, salvando las distancias históricas, al <palio sagrado>, al nomos religioso y al argumento de sentido existencial que sí tenía en las sociedades pre-modernas. Sin embargo, estas expectativas aparecen completamente viciadas, pues rinden pleitesía a una severa inmanencia y mundanidad olvidando, quizás, el elemento más determinante de una religión de creencias, la relación trascendente-inmanente.

Por tanto, ¿qué nos queda de la tan esperada y vociferada desecularización?. Desde mi punto de vista, sólo el eco del que clama en el desierto, sólo la ilusión utópica de la intencionalidad camuflada en las erróneas predicciones. Sólo nos queda el desmantelamiento de las ilusiones y pilares estructurales de una <incompleta desecularización> que no es más que una secularización camuflada; pues, aunque se ha

producido un auge a nivel público y político de la religión, se ha descuidado la parte del individuo como creyente, como persona que hace sociedad, que hace política, que hace, en definitiva, el ámbito público. Por tanto, si las bases de ese éxito público de la religión están sustentadas en las arenas movedizas que representan los individuos como creyentes que no encuentran sentido en la religión postsecular, toda la torre se nos cae encima.

Esta tesis doctoral pretende, también, demostrar cómo la persistencia de la secularización se sustenta en la <incompleta desecularización>. Una incompletud que viene determinada por el modelo religioso imperante. Es decir, un modelo que no pretende ser, ni puede serlo ya, un marco global y configurador de sentido (nomos), sino más bien, un modelo neo-nostálgico en el que satisfacer parcialmente y particularmente las necesidades de sentido de la contemporaneidad. De igual forma, esta tesis doctoral también pretende desvelar que la desecularización puede ser una realidad si la enfocamos o no desde unas pretensiones o modelos religiosos diferentes. Si nos quedamos meramente con el modelo de <resurgimiento religioso>, la desecularización parece haber medianamente cumplido las expectativas señaladas y aventuradas por los teóricos de este paradigma. Sin embargo, si pretendemos ver en ella el modelo durkheimiana o bergeriano (el modelo de marco configurador de sentido social), entonces debemos hacer un análisis más detenido para comprobar que la desecularización no es más que una mera ilusión, un mero fuego de artificio que muestra su debilidad en la experiencia y la dinámica social actual. Una dinámica que viene determinada, fundamentalmente, por lo que yo creo que es la principal y más importante característica del paradigma secularizador: la secularización de la conciencia moderna. La religión podrá resurgir o permanecer en la esfera pública, pero la verdad es que la increencia, el indiferentismo, el ateísmo abanderado y la pérdida de lo sagrado en las conciencias de los ciudadanos de hoy (en la gran mayoría, claro está), es un hecho irrevocable.

## 1. CONTEXTUALIZACIÓN, DESARROLLO Y METODOLOGÍA.

Como ya indicó O. Tschannen (1991): “Un paradigma no garantiza un consenso sino un marco conceptual común”. En la actualidad nos encontramos inmersos en un profundo, aunque sosegado, debate sobre uno de los grandes paradigmas sociológicos clásicos: el de la secularización. Me refiero aquí a <debate> en la medida en que hay disonancias radicales respecto a la vigencia actual de este paradigma o si, por el contrario, la secularización ocupa ya un pretérito lugar como forma cosmovisional del mundo en virtud de un nuevo marco de legitimación religioso, la resacralización, el reencantamiento del mundo o como también se denomina, más recientemente, forma de ruptura con el anterior modelo: la <desecularización>.

El problema de la secularización adquiere una relevancia capital en la medida en que permite un lugar de encuentro entre la disciplina sociológica, la filosófica y la teológica, entre otras. En este sentido, el problema de la secularización no se conforma con la descripción empírica del hecho social, sino que precisa, de igual modo, de una permanente reflexión filosófica sobre lo que se ha venido denominando como <trágica pérdida de sentido> del individuo moderno que es, claro está, consecuencia directa de esa secularización o desencantamiento del mundo. Actualmente, el discurso socio-filosófico dista mucho de llegar a lugares de re-encuentro epistemológico en lo referente al problema histórico de la secularización. José Casanova (1994), por ejemplo, considera que nos encontramos en una situación de *punto muerto* en la batalla por la instauración hegemónica del paradigma religioso que aúne los hechos empíricos y la reflexión crítica.

Estos elementos gnoseológicos (hechos empíricos y reflexión crítica) han ido siempre de la mano desde sus orígenes históricos y su posterior desarrollo dentro del debate sobre la secularización. Si retrocedemos a esos orígenes donde la religión es considerada como un fenómeno social y filosófico, podemos observar cómo esta comunión interdisciplinar ha sido el caldo de cultivo de un eterno debate que se extiende hasta nuestros días. Este ejemplo lo tenemos en las reflexiones que ya iniciaron los considerados padres de la sociología de la religión. En ellos se han combinado perfectamente los dos elementos gnoseológicos anteriormente señalados. De igual modo, también podemos observar cómo el nacimiento de la teoría de la secularización

en el siglo XVIII, precisó de esta simbiosis interdisciplinar para su desarrollo. Muestra de ello, son las teorizaciones de dos de los principales precursores de la teoría de la secularización <fuerte>: Comte y Marx. Ambos, apostaron por una profunda crisis de la religión que la llevaría a su inevitable desaparición en su encuentro con los procesos (portadores) de la modernización (ciencia, industria, economización, capitalismo, etc.). Por otro lado, pero partiendo de los mismos elementos gnoseológicos, encontramos las teorizaciones de los precursores de la teoría de la secularización <débil>: Durkheim y Weber. Estos autores, aunque consideran, atendiendo a los hechos empíricos, que la religión perderá plausibilidad en su encuentro con los procesos identitarios de la modernidad (procesos de diferenciación, racionalización, relativización, desmitificación, etc.), no rompen totalmente con el vínculo religioso, principalmente, porque su reflexión crítica les lleva a ver a la religión como <antropológicamente necesaria>, que diría Berger, tanto desde la funcionalidad social que representa (Durkheim), como desde la funcionalidad a nivel subjetivo o de conciencia (Weber).

Así pues, siguiendo a Gellner (1995), podemos señalar que en el debate previo a la configuración socio-filosófica del <paradigma de la secularización> actual nos encontramos ya con tres variantes de la secularización heredadas de los planteamientos históricos originarios sobre el <concepto> de la secularización: 1º. La posición intelectualista y sociológicamente más ingenua, que sostiene que la evidencia científica ha ido contra el contenido doctrinal de la religión y que esto mina toda base para la creencia, donde la ciencia y sus efectos demostrativos acaban con la religión directamente; 2º. La visión durkheimiana, donde la religión es la expresión directa de la organización social. En una sociedad fluida y anómica, la debilidad de la organización social se expresa en la debilidad de su expresión ritual; 3º. La variante weberiana, que sostiene que entre las distintas religiones, la que históricamente más se desarrolló a través de la racionalización de sus propias creencias, fue la que más ha sufrido el impacto de la secularización.

Sin embargo, no fue hasta la década de los sesenta y los setenta del siglo pasado cuando estas variantes entran en un conflicto teórico, debido a una transformación religiosa que, tanto a nivel social y de conciencia, venía determinada por la teoría de la modernización, ya diagnosticada previamente por Weber. La secularización pasó a aunar todas las anteriores variantes en una única axiomatización dependiente de la

propia teoría de la modernización. Surgió así el <paradigma moderno de la secularización>, cuya postulación fundamental se basaba -y hoy sigue aún persistiendo-, en la máxima de que a medida que las sociedades se modernizan, se hacen más complejas, más racionalizadas, más individualistas, y menos religiosas.

El problema de la secularización que origina el debate actual sobre la evidencia o la necesidad del cambio de paradigma religioso, viene determinado, pues, por la plausibilidad y legitimidad que el binomio modernización-secularización es capaz de proporcionar al devenir histórico de los hechos religiosos que se han venido desarrollando en el mundo, esencialmente, a partir de la década de los setenta. Hechos que han evidenciado un <revival religioso> dentro de un marco cosmovisional secularizador. Estos hechos aparecen como las evidencias inequívocas de la necesidad de un debate que precisa de una hermenéutica crítica sobre la teoría de la secularización como clave para entender la modernidad. El debate actual sobre el <cambio de paradigma religioso> se configura bajo una paradoja: por un lado, tener que conciliar los parámetros de la teoría de la modernización y los dictámenes ilustrados de la secularización <fuerte>; por otro lado, bajo las circunstancias antropológicas de una modernidad que incita a la necesidad de un <desencantamiento del mundo>.

Dentro de esta paradójica situación, característica de la modernidad más tardía, es donde se pretende ubicar el objetivo general de este trabajo de investigación. Este objetivo no es otro que el de mostrar, a través del análisis de los fundamentos de la sociología de la religión de los autores aquí estudiados: Peter L. Berger, D. Hervieu-Léger, G. Davie y J. Casanova, cuáles son sus aportaciones fundamentales al debate sociológico actual sobre <el cambio de paradigma religioso>. En este sentido, el interés de esta investigación se centrará en dar respuesta a las siguientes preguntas: ¿Existe un cambio de paradigma religioso que podríamos llamar postsecular? o, por el contrario, ¿el proceso de secularización sigue aún vigente, siendo la desecularización o postsecularización una categorización más filosófica que sociológica o empírica?.

Para alcanzar nuestros objetivos generales será necesario la resolución previa de una serie de problemáticas que se nos plantean al abordar su pensamiento y que constituyen nuestros objetivos secundarios: 1º. Analizar si el concepto de secularización en estos autores defiende la ortodoxia del <paradigma de la secularización> o, por el contrario,



la pone en entredicho; 2º. Determinar si nuestros autores defienden o son críticos con la cosmovisión secular; 3º. Determinar si la teoría de la secularización pretende tener un alcance global o, por el contrario, sólo pretendía ser válida para un periodo determinado histórica y geográficamente, para nuestros autores; 4º. Comprobar si el proceso de desecularización refleja una realidad empírica o, por el contrario, constituye una nostalgia del modelo nómico tradicional; 5º. Analizar si este proceso de desecularización conlleva una falsación de su teoría de la secularización; 6º. Determinar si se produce un cambio de paradigma en el paso de la secularización a la desecularización, y por último; 7º. Comprobar si el tan proclamado cambio de paradigma religioso, anunciado por autores como Peter L. Berger, corresponde a una incorrecta interpretación o, por el contrario, es fruto de una pretendida ideologización de este modelo religioso.

Una vez que hemos señalado nuestros objetivos más generales y las cuestiones fundamentales que plantea nuestro trabajo, no podemos dejar de reflejar las dificultades metodológicas con que inevitablemente se enfrenta. Han existido y existen muchas dificultades a la hora de tener que seleccionar los textos más adecuados, siendo necesario excluir muchos de aquellos que nos pudieran desviar del tema objeto de nuestro estudio. En este sentido, y dada la amplitud de toda la obra estudiada, nos parece que lo más conveniente para el desarrollo de nuestra investigación es poder abarcar las principales obras de definido carácter religioso-social de estos autores. Por este motivo, el estudio y análisis de la obra sociológico-religiosa de Peter L. Berger ha comprendido, grosso modo, el periodo que abarca entre el año 1961 (publicación de *The Noise of Solemn Assemblies. Christian Commitment and the Christian Faith*) y el año 2008 (publicación de *Secularization Falsified*). De D. Hervieu-Léger el periodo que abarca desde 1985 (publicación de *Sécularization et Modernité Religieuse*) y 2003 (publicación de *Catholicisme, la fin d'un monde*). De G. Davie el periodo que comprende desde 1994 (publicación de *Religion in Britain Since 1945: Believing without Belonging (Making Contemporary Britain)*) y 2013 (publicación de *The Sociology of Religion*). De J. Casanova comprenderá el periodo que abarca desde 1994 (publicación de *Public Religions in the Modern World*) hasta hoy. Esto significa, sin embargo, que al pretender centrarnos esencialmente en su creación sociológico-religiosa, prácticamente pretendemos hacer un recorrido completo de la creación literaria de estos autores a lo largo de su vida. En este sentido, lo que pretende ser una

investigación de índole exclusivamente sociológica, poco a poco, se ha ido convirtiendo en una interpretación más o menos global de sus obras, con referencias a otras disciplinas y temáticas propias de sus pensamientos.

Debemos señalar que la bibliografía, no de los propios autores, sino sobre los autores investigados en esta tesis doctoral, además de no ser nada extensa, no nos proporciona un material demasiado adecuado para la consecución de nuestros objetivos científicos. Esta falta de bibliografía especializada -exageradamente escasa en lengua castellana y desde autores españoles-, ha hecho florecer en nosotros la evidencia de una carencia y la percepción de un desconocimiento muy generalizado de nuestros autores. Por este motivo, y salvo algunos importantes análisis sobre algunas cuestiones particulares, nuestra labor se va a centrar en desarrollar una profunda exégesis comprensiva de sus obras originarias.

Por otro lado, y partiendo de que también nuestro objetivo principal no es otro que el de proponer una nueva reflexión crítica sobre la obra y el pensamiento de nuestros autores, debemos advertir que desde el punto de vista metodológico la pretensión más general del presente trabajo consiste en mostrar, de forma consistente y ordenada, un conjunto de problemáticas que constituyen una completa transformación de lo que para ellos representa el denominado <problema de la secularización>. Es decir, nuestra pretensión no es la de realizar un estudio exhaustivo de la obra, sino de centrarnos en un aspecto, de indudables connotaciones sociológicas y filosóficas, que viene determinando sus pensamientos desde sus comienzos y hasta nuestros días. Este acotamiento de nuestro problema de estudio nos va a permitir establecer una labor interdisciplinar que, en cierta medida, enriquezca más nuestra labor científica. Para conseguir este objetivo, hemos intentado abordar de forma exhaustiva la compleja y numerosa obra de estos sociólogos, intentando establecer un <continuum> coherente con sus pensamientos. Esta investigación es, por tanto, fruto de la pretensión de dar un salto cualitativo en el estudio de las distintas aportaciones al problema de la crisis de identidad religiosa en las sociedades modernas occidentales.

Creemos que la obra de estos autores refleja, con extrema exquisitez crítica y social, la situación de la religión en las sociedades modernas occidentales. A través de sus obras, se pueden apreciar los distintos estadios que la religión experimenta en su

transcurrir histórico (de las sociedades tradicionales a la modernidad tardía), es decir, sus fases de decadencia y sus progresivas y particulares revitalizaciones. De igual modo, a través de sus obras, también podemos observar cómo se manifiesta un espíritu que pretende contribuir a poner luz en las raíces profundas de los problemas religiosos del mundo contemporáneo. Esta circunstancialidad literaria determina en nosotros la exigencia de comprender las diferentes obras como itinerarios que nos posibilitan una necesaria sistematicidad, pero que también nos invitan a tener en cuenta el dato cronológico como anclaje comprensivo. En este sentido, la lectura de sus obras nos está permitiendo, frente al despotismo epistemológico de las ciencias empíricas, reivindicar la necesidad de establecer un pensamiento meta-empírico y un diálogo personal e intersubjetivo dentro de la metodología científica.

Respecto al método utilizado, es necesario señalar que nuestra investigación requiere de una metodología diversa que nos permita consolidar las hipótesis planteadas en nuestros objetivos científicos. Así pues, hemos dividido nuestro método en tres momentos (etapas) bien diferenciados: 1ª. En primer lugar, es necesaria la utilización del método hermenéutico-crítico, el cual nos está permitiendo descubrir la coherencia interna de las distintas obras literarias; 2ª. En un segundo momento, y una vez revisada y definidas éstas su marco teórico, nuestra labor metodológica está encomendada a: primero, llegar a cabo un análisis y revisión de los elementos que constituyen el fenómeno que nos ocupa (método analítico); y segundo, establecer una relación entre todos los hechos que siendo, aparentemente, distantes entre sí, podrían ayudarnos a conformar la unificación de una teorización general sobre el pensamiento socio-religioso de nuestros autores (método sintético). 3ª. Por último, un tercer momento nos está permitiendo establecer un marco reflexivo a partir del cual poder demostrar las hipótesis formuladas, así como demostrar o refutar también nuestros objetivos fundamentales y, a su vez, legitimar y dar plausibilidad a nuestra tesis originaria. Para configurar este último momento es necesario: primero, la utilización del método histórico con el que poder analizar la trayectoria de los distintos pensamientos socio-religiosos a lo largo de los diferentes periodos en los que, creemos, puede ser dividido. Del mismo modo, este método nos ha permitido un mayor conocimiento sobre la evolución y desarrollo de nuestro objeto de estudio a través del esclarecimiento de las distintas etapas y conexiones históricas fundamentales que nos ha permitido configurar

una arquitectura lógica del trabajo, donde todas las partes están sistemáticamente vinculadas entre sí y ordenadas en función de la unidad del conjunto.

Además de estas observaciones metodológicas, es necesario advertir que estamos estudiando el trabajo y la labor, en una materia específica, de autores vivos, que se encuentran en total disposición de modificar, en cualquier momento, sus planteamientos y sus constructos teóricos y gnoseológicos.

## 2. PLAN DE TRABAJO.

Nuestra investigación se ha dividido en dos partes fundamentales que responden a la necesidad de aunar las respuestas y soluciones históricas de estos autores, así como la necesidad de plantear las distintas problemáticas derivadas:

La primera parte (*Secularización y Contemporaneidad*), que abarca el capítulo primero (*La secularización en la sociedad post-secular*), constituye una parte fundamental de esta investigación, pues en ella se pretende determinar por qué no se ha impuesto el paradigma de la desecularización que se anunciaba a finales de los 70 en torno a la religión occidental (Europa y EE.UU). En esta primera parte, se pretende defender que hoy en día, en la era de la religión postsecular, sigue persistiendo lo que Berger acuñó con el término: “secularización de la conciencia” moderna. Es decir, la religión puede haber resurgido a nivel público o a nivel más o menos institucional (lo que en términos de Hervieu-Léger se denominaría una <nueva recomposición de lo religioso>); sin embargo, a nivel del individuo, de la persona anónima “de carne y hueso”, se han estancado los procesos de legitimación y de alineación propios del sentido existencial que propone toda religión, entendida como sistema de creencias. Esto es, la fe y las creencias religiosas sufren una crisis de plausibilidad en la vida diaria de las personas. Se produce pues, aún hoy en día, lo que Berger aventuró como un fenómeno propio de la secularización, la ya mencionada “secularización de la conciencia”. Se produce también una crisis de los universos simbólicos que tradicionalmente legitimaban el sentido socio-existencial. Aunque autoras como Hervieu-Léger hablen de <recomposición de la creencia religiosa>, ésta ha perdido su estructura de plausibilidad para muchos individuos que se encuentran dentro de un

marco de incertidumbre y de anomia. Sin embargo, como bien señala el profesor Canteras Murillo: “Tal proceso, lejos de representar un aumento de la increencia – como se ha mantenido de modo simplista -, ha supuesto el inesperado incremento de un modo de religiosidad no ortodoxo estrechamente vinculado a la conciencia individual y a la gnosis de la existencia de cada sujeto. Éste tránsito desde una religiosidad dada por supuesto a otra emergida de la conciencia individual, invita a reflexionar - a propósito de las formas en que se manifiesta en nuestras sociedades modernas- acerca de cuál sea el alcance y significado que deba darse a ‘lo religioso’ en nuestro tiempo”. Para tal fin, y pretendiendo determinar el impacto que la secularización ha llevado a cabo en las grandes religiones, en el primer capítulo hacemos un recorrido crítico por las religiones monoteístas principales, así como por las religiones orientales.

La segunda parte de nuestro trabajo (*Persistencia de la secularización: la secularización de la conciencia post-secular*), comprende los capítulos segundo, tercero, cuarto, quinto y sexto. En ellos se pretende hacer un estudio especializado de los autores objeto de nuestra investigación. Así pues, en el capítulo 2º lo dedicaremos a estudiar a Peter L. Berger como teórico e impulsor del proceso a estudiar, además de como modelo de conciliación entre ambas disciplinas (Filosofía y Sociología). Tesis sostenida por autores como García Cotarelo, quien en el prólogo de *La reinterpretación de la sociología* (1985: pág. 26) afirmó: “Berger sigue fiel a su postulado metodológico fundamental, que es el de considerar a la Sociología muy relacionada a la Filosofía (puesto que, entre otras cosas, la construcción social de la realidad es un problema filosófico)”. En los siguientes capítulos, la mayor carga del estudio caerá sobre tres autores que vienen “como anillo al dedo” para demostrar nuestras hipótesis, pues en sus respectivas obras y pensamientos quedan reflejados <en la actualidad> lo que Berger ya anunció <con anterioridad>. Así pues, el capítulo 3º se ha dedicado a D. Hervieu-Léger y la secularización cualitativa <pertenecer sin creer>; el capítulo 4º se dedicará a G. Davie y la secularización cuantitativa <creer sin pertenecer>. Por último, el capítulo 5º se centra en el trabajo de J. Casanova y nos permitirá plantear una reflexión sobre la necesaria o no revisión del proceso de secularización en la actualidad y; por otro lado, reflexionar también sobre el proceso de desecularización, el cual consideramos ha quedado incompleto, precisamente porque no se han cumplido las previsiones <a nivel de conciencia> que se le presuponían.

Todo este compendio de capítulos nos permitirá demostrar que la desecularización no es más que una incorrecta interpretación de la secularización.

Para terminar, me gustaría señalar que somos conscientes de la ambición desmesurada del conjunto de este trabajo y de sus objetivos. Por ese motivo, quedaríamos contentos si hubiésemos conseguido tan sólo el objetivo que ya pretendía Gilles Deleuze cuando proponía que sus obras querían ser un <teatro filosófico> para el pensador. Salvando las distancias con el pensador francés, el trabajo que aquí presento tiene como objetivo ser eso mismo, un espacio donde el guión viene escrito por la obra y el pensamiento de nuestros autores, y donde mi actitud como actor de la función no es otra que la de, como decía Paul Ricoeur, <dar que pensar> a un foro público constituido por la comunidad sociológica a la que va dirigido.

# PARTE I

## Secularización y contemporaneidad





## CAPÍTULO 1º.

# La secularización en la sociedad secularizada

### 1. EL CONCEPTO Y LA TEORÍA DE LA SECULARIZACIÓN.

El concepto de secularización ha sufrido desde sus orígenes una ambigüedad etimológica, debido al circunstancial origen terminológico. Es decir, frente a sus significaciones etimológicas propias, existe una ideologización política en su génesis y posteriores concepciones conceptuales. De este modo, las concepciones derivadas del carácter político del término han propiciado una confusión respecto al mismo que llega hasta nuestros días. Esta atmósfera de confusión contemporánea origina un <reclamo cognoscitivo> del término por parte de distintas áreas de conocimiento como la sociología, la teología, la antropología y la filosofía, etc. La ambigüedad conceptual y etimológica de la secularización permite dos visiones distintas de su significación original: por un lado, hay quienes consideran que la teoría de la secularización conserva, en nuestros días, un carácter explicativo respecto al futuro de la religión, esto es, una panacea de todos los males que aquejan a la religión en la sociedad moderna; de otro lado, los que consideran a la secularización como la ruina y destrucción de la religión en la modernidad. Ambas concepciones sobre el futuro de la religión en las sociedades modernas, van a constituir dos formas distintas de entender la secularización dentro de

la sociología clásica: 1) la teoría de la secularización <débil> representada por M. Weber y E. Durkheim, etc., y 2) la teoría de la secularización <fuerte> representada por Comte y Marx, entre otros.

Para un estudio etimológico de la palabra <secularización> es necesario distinguir entre el “concepto” y la “teoría” de la secularización:

### 1. 1. El concepto de secularización.

*“La secularización como concepto se refiere al proceso histórico real por medio del cual este sistema dual dentro de <este mundo> y las estructuras sacramentales de mediación entre este mundo y el otro mundo se van derrumbando hasta que desaparece todo el sistema de clasificación medieval para ser sustituido por sistemas nuevos de estructuración espacial de las esferas. La expresiva imagen de Max Weber de la demolición de los muros de los monasterios sigue siendo quizá la mejor expresión gráfica de esta nueva estructuración espacial radical”<sup>1</sup>.*

Podemos distinguir tres momentos históricos del <concepto> con el fin de ilustrar los procesos históricos reales de secularización:

1) La palabra latina saeculum = siglo, va a ser utilizada con dos significados distintos: un primer significado <temporal> -un tiempo que puede ser definido, determinado = siglo, 100 años; o indeterminado = <in saecula saeculorum> = por los siglos de los siglos-; y un segundo significado <espacial>, ya que es una de las dos palabras con las que en latín se designa al mundo. La ambigüedad en el latín refleja un problema teológico de base. Dentro de la concepción griega, el mundo era un lugar, una ubicación, los acontecimientos ocurrían dentro del mundo. Para los hebreos, por otra parte, el mundo era específicamente acontecimientos históricos con un principio (Creación) y con un fin (Consumación). De este modo, para la concepción griega la existencia se entendía espacialmente; sin embargo, para la concepción hebrea la

---

<sup>1</sup> Casanova, J. (2000), *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC, pág. 30. El concepto de secularización tiene muchas significaciones. Sobre esta cuestión véase: Berger, P. (1971), *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós; Lübke. (1975), H., *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen begriffs*, Freiburg-München; Glaser, P.E. (1977), *The sociology of secularization. A critique of a concept*, London-Henley-Boston, 1977; Duch, Ll. (1979), *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*, Barcelona, Anthropos.

existencia era concebida temporalmente. Esta ambigüedad de concepciones está presente en la historia teológica cristiana<sup>2</sup>.

2) Un segundo momento semántico viene determinado por el Derecho Canónico, en el que la secularización se refiere a la <acción legal>. La secularización alude al proceso legal (canónico), por medio del cual, una persona “religiosa” abandona el claustro para volver al mundo y a sus tentaciones, convirtiéndose así en una persona secular. Cuando Max Weber define la secularización como el proceso por el cual el concepto de “vocación”, pasa o se cambia desde el ámbito religioso al secular para significar el ejercicio de actividades seculares en el mundo, utiliza analógicamente el significado canónico del concepto.

3) El término <secularización> se utiliza por vez primera para designar la expropiación y apropiación masivas, normalmente por parte del Estado, de monasterios, tierras y la riqueza de la Iglesia tras la Reforma Protestante y las posteriores guerras de religión. Desde entonces, lo <secular> ha pasado a designar el “paso”, la transferencia y/o mudanza de personas, cosas, funciones, significados, etc., desde su lugar tradicional en la esfera religiosa a las esferas seculares<sup>3</sup>.

Según estudios biográficos e históricos del término <secularización>, distintos autores coinciden en señalar que la primera aparición del término se asocia a las Guerras de Religión. El término aparece por primera vez con ocasión de las deliberaciones que dieron como resultado la Paz de Westfalia. Parece haber sido propuesta por el embajador francés Longueville en abril de 1646. Las pretensiones de los suecos y del elector de Brandeburgo empezaron a entrar en vías de disolución respecto a los monasterios eclesiásticos de algunas diócesis como Bremen, Verden, Magdeburgo, etc. La solución estaba relacionada con el hecho de que dichos territorios quedaban afectados por la desvinculación jurídica de la Reforma, que obligaba a una delimitación de competencias. De este modo, tratando de encontrar un término neutral de significado

---

<sup>2</sup> González, S. (1985), *El proceso de secularización*, Madrid, Instituto de sociología aplicada de Madrid, pág. 19

<sup>3</sup> Casanova, J. (2000), *Religiones públicas en el mundo moderno*, op. cit., pág. 28

para facilitar el entendimiento de las partes implicadas, se aceptó la palabra secularización como la que más posibilidades ofrecía. Así nació el término <secularización> con una significación más política que religiosa<sup>4</sup>.

El término secularización aparecía, por vez primera, para significar el proceso en virtud del cual determinadas instituciones y bienes eclesiásticos pasan al poder civil. Designa unos hechos concretos, determinados y, por el momento, no suponía la consagración de ningún tipo de legitimación. No existían pues, unos principios teóricos que dieran legitimidad a esta secularización de bienes eclesiásticos.

A principios del siglo XVIII, Johann Gottfried señala que el término secularización asume una significación <derivada>, no tan neutra como la originaria, frente a la cual aparece lo sagrado como algo que ha de defenderse de ella. Esto es debido, principalmente, a que las ideas de la Ilustración, las teorías en torno al derecho natural

---

<sup>4</sup> En sus investigaciones históricas sobre el concepto de secularización, Hermann Lübke analiza la función de la secularización en el plano de la política de las ideas, función que se inicia con su aplicación figurada a la historia del espíritu y de la cultura. El autor distingue varios estadios en la evolución del concepto de secularización desde la significación política: 1) La primera vez que se habla de <secularización> es en las conversaciones previas a la Paz de Westfalia, en 1648, en las que se trata simplemente de la liquidación del poder espiritual, a la que sucumben fundaciones eclesiásticas, monasterios y obispados. En esta primera aplicación histórica del término <secularización> significa un concepto <político-jurídico> neutro, al no tener una noción necesariamente negativa para la Iglesia ni para sus partidarios. Designa sólo el paso de determinadas instituciones del poder espiritual al poder temporal. 2) Fue en la crítica de la religión del siglo XIX cuando aparece una nueva versión del concepto de secularización. Esta vez en el plano de la filosofía de la historia y de la cultura. Tal versión esta en estrecha relación con el proceso de emancipación de la sociedad burguesa. Es en este momento cuando se entabla una oposición de fondo entre el presente histórico o <época moderna>, y el pasado o la tradición. Esto motivó que la categoría de secularización y su derivado <secularismo> impliquen ahora unas connotaciones <ideológicas> y <valorativas>, al significar en círculos anticlericales y progresistas la liberación del hombre moderno de la tutela de la Iglesia, mientras que otros círculos conectados con grupos eclesiásticos lo entienden como sinónimo de <descristianización>. Aparece aquí un vaciamiento de significado desde lo ideológico y valorativo de secularización como sinónimo de <laicización> o emancipación del dominio de la Iglesia a otro significado: el de la pérdida de influencia y de dominio del cristianismo en la cultura moderna. 3) Finalmente, existe una tercera etapa en esta evolución semántica de la palabra <secularización>, la equivalente a la emancipación radical del hombre moderno de todo poder divino. Es la etapa del ateísmo moderno. Ahora se denuncia todo tipo de dependencia religiosa con respecto a Dios por considerarla como la alienación absoluta e incompatible con la afirmación de la plena autonomía del hombre restituido finalmente a sí mismo. (Ver: Lübke, H. (1975), *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen begriffs*, Freiburg-München). Por otro lado, José Casanova considera que antes que Westfalia (1648), ya se produjo en España en 1492 con el establecimiento del Estado católico que lleva consigo la necesidad de expulsar a judíos y musulmanes, para crear un modelo de Estado nacional y homogéneo. (Casanova, J. (2010), “Lo secular, las secularizaciones y los secularismos”, conferencia pronunciada en la Universidad Pública de Navarra, bajo el título: “Minorías religiosas en Navarra”).

fueron dando consistencia y significación a la confiscación de los bienes eclesiásticos, encubierta aún con el concepto de <secularización> en su primigenio significado. La secularización de los bienes eclesiásticos fue dejando de ser una entrega concordada para dar lugar a una visión, según la cual, la secularización no era otra cosa que el restablecimiento del orden racional y natural de las cosas.

Ya en el siglo XIX hace su aparición otro significado del término secularización más próximo al ámbito de la filosofía de la historia y de la cultura. Este nuevo significado está relacionado -como indicaba Lübbe- con la emancipación de la sociedad burguesa. Desde mediados del siglo XIX el término secularización es utilizado para designar el hecho de que <la cultura moderna por una parte, su génesis y su pasado por otra, se presentan como opuestos que se excluyen y enfrentan entre sí>. A partir de ahora se habla de la sociedad moderna secularizada, tanto para exaltar el presente de la sociedad a costa de su pasado religiosamente constitutivo (Comte) o, por el contrario, para exaltar el pasado religioso en función de sus realizaciones culturales y sociales.

La concepción histórica del término <secularización> está plenamente influenciada por esta teoría Lübbeana de la <política de las ideas> y de la concepción ideológica que la caracteriza:

*“El término “secularización” ha pasado por varias aventuras en sus trescientos años de existencia. Fue originalmente utilizado en el inicio de las Guerras de Religión para designar el hecho de que terrenos y propiedades eran sustraídos al control de las autoridades eclesiásticas. En el Derecho Canónico de la Iglesia Católica el vocablo ha acabado por designar el retorno al <mundo> de los individuos que habían recibido ordenes sagradas. En ambas acepciones, y prescindiendo de las controversias sobre cuestiones de detalle, el término podía ser usado de un modo puramente descriptivo y no valorativo. Esto, por supuesto, no es lo que ha ocurrido con el uso reciente del término. Tanto “secularización” como su derivado “secularismo” han sido empleados como conceptos ideológicos muy castrados de connotaciones valorativas, a veces positivas, a veces negativas”<sup>5</sup>.*

En el recorrido histórico del término, el concepto de secularización se ha ido cargando de una progresiva ideologización por parte de los dos bandos que en torno a ella se han ido formando:

---

<sup>5</sup> Berger, P. (1967), *The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion*, N. Y, Garden City, Doubleday, pág. 106

*“En los círculos anticlericales y “progresistas” ha llegado a significar la liberación del hombre moderno de la tutela religiosa, mientras que en los círculos conectados a las iglesias tradicionales han sido atacados como sinónimo de “descristianización”, “paganización”, etc”<sup>6</sup>.*

Se caracteriza con el calificativo de <furor secularizador> a una actualidad que no se caracteriza por la claridad y sí por el confuso mundo de la secularización, en el que lo que antes era considerado una especie de monstruo a derrotar (secularización), se convierte ahora en el objeto de veneración que hay que defender a toda costa. Sin embargo, el autor no considera oportuno el abandono del vocablo por la confusión que pueda generar, sino que, muy al contrario, considera que el análisis de la palabra “secularización” determina procesos empíricos conocidos de gran importancia en la historia del Occidente moderno.

## 1. 2. La teoría de la secularización.

La teoría de la secularización surgió con las sociologías racionalistas europeas de mediados del siglo XX. Dicha teoría se alimentó cognoscitivamente de temas decisivos de la sociología clásica, y buscó su confirmación a través de la evidencia empíricamente probada. Aceptó, de igual modo, la inevitable configuración histórico-lineal de vehiculación hacia un mundo secularizado. Dicha teoría de la secularización pretende establecer -mediante la interpretación de la relación: religión-modernidad- si la <decadencia de la religión> puede tener el significado de <desaparición de lo religioso>, o si más bien, se trata de un <desencantamiento del mundo> -como Weber diagnosticaba-, debido a la situación caracterizada por la conflictividad emergente entre la religión y la racionalidad.

Tanto su especificación genealógica como histórica dentro de las ciencias sociales, y especialmente en la sociología, permitió que todos sus padres fundadores la aceptaran con unánime acuerdo desde Karl Marx, Auguste Comte, Emile Durkheim a Max Weber.

---

<sup>6</sup> Ibid., op. cit., pág. 106

Estos autores van a posibilitar que la sociología sirva de marco de referencia de la teoría de la secularización. La importancia que tiene la disciplina sociológica en función de la teoría de la secularización, queda reflejada en la obra de Berger, cuando establece que:

*“La palabra <secularización> afecta a los procesos empíricos conocidos de gran importancia en la historia de Occidente moderno. El que estos procesos deban ser deplorados o por el contrario celebrados, es algo, por supuesto, irrelevante para el sociólogo o el historiador. Es posible describir sin gran esfuerzo los fenómenos empíricos sin necesidad de tomar ante ellos una postura valorativa. También es posible investigar sus orígenes históricos, incluida su conexión histórica con el cristianismo, sin asentir o disentir sobre si ellos representan una realización o una degeneración del mismo. Creemos que vale la pena insistir sobre ello, dadas las actuales discusiones entre los teólogos a este respecto. Una cosa es sostener que existe una relación de causalidad histórica entre el cristianismo y ciertas características del mundo moderno, y otra muy distinta afirmar que, <por lo tanto>, el mundo moderno, incluyendo su carácter secular, debe ser considerado en cierto modo una especie de realización lógica del cristianismo”<sup>7</sup>.*

Desde el análisis sociológico se puede determinar que la teoría de la secularización no es más que una teorización de subteorías generales de la diferenciación, ya sea del tipo evolucionista-universal (Durkheim), ya sea del tipo más específico históricamente de la teoría de la modernización occidental (Weber).

Las teorías sociológicas de la secularización se inscriben, por un lado, dentro de la connotación positiva del término <saeculum>, es decir, en la conquista por parte del hombre de aquellas realidades que la religión había venido legitimando en régimen de monopolio de sentido. Aparece aquí, la consideración de la secularización en términos de liberación humana bajo la impronta de la dimensión temporal de la realidad. De otro lado, la tesis central de la teoría de la secularización es la conceptualización del proceso de modernización de la sociedad como proceso de emancipación y diferenciación estructural de las esferas seculares (Estado, economía y sociedad).

La teoría de la secularización tiene como base cognoscitiva y empírico-explicativa el análisis del debate sobre religión y modernidad, entendidas ambas en sentido clásico. Aparece como un medio a través de cual enfrentar los avatares de la religión en las sociedades modernas. Además, suministra un concepto de múltiple significación con el

---

<sup>7</sup> Ibid., op. cit., págs. 106-107

que poder interpretar todo tipo de fenómenos sociológicos, desde la falta de asistencia a las iglesias, hasta la paulatina desacralización del mundo civil o secularizado, es decir, la disminución de las referencias a Dios en los discursos políticos y sociales. Como resultado de todos estos análisis sociológicos, la teoría/s de la secularización sugiere que el desarrollo científico y tecnológico de las sociedades occidentales urbano-industrializadas y la emancipación social del dominio de las iglesias, constituyen los principales elementos destructivos para el carácter legitimador de la religión.

### 1. 3. Historia y hermenéutica: El proceso de secularización.

La construcción hermenéutica de la teoría de la secularización<sup>8</sup> está basada, en la actualidad, en la afirmación categóricamente aceptada y fundamentada en la tesis de la decadencia de la religión. Según esta teoría de la secularización “fuerte” (Marx, Comte, etc.), <la religión en el mundo moderno decaería y continuaría su decadencia hasta su inminente desaparición, es decir, la religión ha perdido y continuará perdiendo influencia en las sociedades modernas>. Partiendo de la crítica ilustrada clásica<sup>9</sup> (Marx, Feuerbach, etc.), y de los argumentos de los maestros de la sospecha (Freud, Nietzsche, Marx), la teoría de la secularización considera que el hecho religioso está superado o que está en un proceso de extinción irreversible dirigido hacia una configuración existencialmente atea, en la que la ciencia ilustrada se erige como elemento legitimador del orden social establecido, así como fundamentador y garante de la vida humana. Pero, como argumentan muchos sociólogos, la prueba significativa y la

---

<sup>8</sup> El concepto de <secularización>, en tanto designa un proceso de disminución, cuanto no de desaparición de la religión de la esfera del mundo moderno responde, según Th. Luckmann, más a un “mito etiológico de la modernidad, que a un análisis objetivo”. El concepto de secularización afecta a los símbolos y a la cultura, y es una etiqueta interpretativa forjada para entender lo que está ocurriendo en la sociedad occidental a partir de una determinada época histórica, la Modernidad.

<sup>9</sup> “La crítica a la religión por parte de la ilustración se convirtió en muchos lugares en una profecía cuya emancipación contribuía a su cumplimiento. La ilustración y su crítica a la religión se convirtieron en mensajeras independientes del proceso de secularización allí donde las iglesias estatales obstaculizaban el proceso moderno de diferenciación funcional. (...). La crítica a la religión de la ilustración tenía tres dimensiones claramente diferenciadas: una cognoscitiva dirigida en contra de las cosmovisiones metafísicas y sobrenaturales; una práctico-política dirigida en contra de las instituciones eclesásticas; y una subjetiva expresivo-estético-moral dirigida en contra de la propia concepción de Dios”. (Casanova, J. (2000), *Religiones públicas en el mundo moderno*, op. cit., pág. 50).



base empírica, para la mayoría de las teorías de la secularización, es el progresivo y, aparentemente aún en curso, ocaso de la religión en Europa Occidental<sup>10</sup>.

El proyecto de la modernidad significó una ruptura con el modelo tradicional religioso que configuraba el mundo. Autores como J. M<sup>a</sup> Mardones (1994) indican que “la sociedad moderna ya no es una sociedad que pone en el centro a la religión. Dicho de otro modo, no ocurre como en la sociedad tradicional, en la cual todo pasaba de algún modo por el tamiz de la religión recibiendo su visto bueno o su rechazo. La religión ha dejado de ser el legitimador fundamental de la sociedad moderna”<sup>11</sup>. De igual modo, Martín Velasco (1999) considera que “la situación de la que procedemos es clara: una religión centrada en la afirmación monoteísta de Dios y configurada en torno a una institución rigurosamente establecida y jerarquizada (...) Esta es la poderosa síntesis radicalmente puesta en cuestión por la nueva situación. Esa es la forma de religión de la que las sociedades avanzadas están saliendo de manera tan callada como real”<sup>12</sup>. Esta escisión provocó un olvido del fundamento trascendental que daba orden y sentido a la construcción social de la realidad. La modernidad supuso un avance de la secularización frente a los modelos simbólicos de orden sagrado. La escisión de la modernidad provocó la instrumentalización de lo simbólico y la privatización de las creencias como signo de crisis del modelo religioso pre-moderno.

La secularización actual se mueve en torno a conceptos como <desencanto><sup>13</sup>, <desacralización>, <descristianización>, <des-religiosización> y su hermenéutica

---

<sup>10</sup> “Las sociedades de Europa Occidental se cuentan entre las más modernas, diferenciadas, industrializadas e instruidas del mundo. Si no fuera por el hecho de que la religión no muestra un signo uniforme de decadencia en Japón ni en estados Unidos, dos sociedades igualmente modernas, quizá se podría seguir manteniendo la suposición del desarrollo modernista de que no es más que una cuestión de tiempo el que las sociedades más <atrasadas> se pongan al día con las más <modernas>. (...). En cualquier intento de desarrollar una teoría de la secularización <general>, nos vemos en la necesidad de explicar las tendencias religiosas claramente contradictorias de Europa Occidental y de los Estados Unidos”. (Casanova, J. (2000), op. cit., pág. 46).

<sup>11</sup> Mardones, J. M<sup>a</sup>. (1994), *Para comprender las nuevas formas de religión*, Navarra, Edit. Verbo Divino, pág. 32; y Mardones, J. M<sup>a</sup>. (2003), *La indiferencia religiosa en España*, Madrid, Edic. Hoac.

<sup>12</sup> Martín Velasco, J. (1999), “Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo”, *Selecciones de Teología*, nº. 150, págs. 127-146

<sup>13</sup> Weber, M. (1967), *El político y el científico*, Madrid, Alianza, pág. 200. La teoría de la secularización pretende establecer – mediante la interpretación de la relación: religión-modernidad– si la <decadencia de la religión> puede tener el significado de <desaparición de lo religioso>, o si más bien, se trata de un <desencantamiento del mundo>, como Weber diagnosticaba, debido a la situación caracterizada por la conflictividad emergente entre la religión y la racionalidad.

secularizadora pretende llevar a cabo un análisis global del mundo moderno, en tanto que éste configura un imparable movimiento emancipador de las sociedades modernas occidentales, no sólo frente a la tutela de la Iglesia, sino frente a toda forma de religión histórica. La secularización sería algo más que un simple proceso socio-estructural, en tanto que afecta también a los símbolos y a la cultura:

*“Afecta a la totalidad de la vida cultural e ideológica, y puede observarse en el declinar de los temas religiosos, en las artes, en la filosofía, en la literatura, y sobre todo en el despertar de la ciencia como una perspectiva respecto al mundo autónoma y eminentemente secular”*<sup>14</sup>.

Como <clave hermenéutica>, la secularización ha sido interpretada desde diferentes perspectivas dentro de la modernidad<sup>15</sup>. Estos modelos interpretativos de la secularización consideran el fenómeno religioso como un hecho fundamentalmente <histórico> en tanto que tiene un origen y un final:

- 1- Secularización como <etiqueta interpretativa> forjada para explicar y comprender lo que está ocurriendo en la sociedad occidental a partir de la modernidad<sup>16</sup>.
- 2- Secularización como <proyecto inacabado> respecto a la religión y su transformación socio-cultural en occidente<sup>17</sup>.
- 3- Secularización como <categoría genealógica> para explicar y comprender cómo se ha desarrollado el proceso por el que el mundo actual se ha ido

---

<sup>14</sup> Berger, P. (1967), *The sacred canopy*, op. cit., pág. 107

<sup>15</sup> Son muchos los autores que han interpretado la secularización como un concepto multidimensional. Uno de ellos es Karel Dobbelaere: “El concepto de secularización es un concepto multidimensional. Significa <laicización>, es decir, un proceso de diferenciación donde se desarrollan instituciones que realizan diferentes funciones y que además son estructuralmente diferentes. Así, la religión se convirtió en una institución junto con otras y perdió su pretensión totalizante. Por otra parte implica <participación religiosa>, que hace referencia al comportamiento individual y mide el grado de integración en corporaciones religiosas -iglesia, denominaciones y sectas- en materia de creencias, moralidades y rituales”. (Dobbelaere, K.. (1994), *Secularización: un concepto multidimensional*, México, Materiales de Cultura y Religión, Universidad Iberoamericana, pág. 8).

<sup>16</sup> Iguacen, F. (1973), *Secularización y mundo contemporáneo*, Madrid, ICCE; Marramao, G. (1989), *Poder y secularización*, Barcelona, Península; Oviedo, Ll. (1990), *La secularización como problema*, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer.

<sup>17</sup> Matthes, J. (1971), *Introducción a la sociología de la religión I*, Madrid, Alianza Universidad, pág. 85

desprendiendo del pasado y se ha dotado, a sí mismo, de una forma cuya determinación hay que buscarla en su diversificación frente al pasado (tradición religiosa)<sup>18</sup>.

- 4- Secularización como <categoria metafórica y heurística> de todo análisis de la situación actual de nuestra sociedad respecto de la religión<sup>19</sup>.
- 5- Secularización como <categoria hermenéutica> concerniente a la comunicación simbólica pública<sup>20</sup>.
- 6- Secularización como <categoria hermenéutica> en los análisis sociológicos, teológicos y filosóficos<sup>21</sup>.
- 7- Secularización como <proceso epocal> acorde con una lógica interna, por la que se pasa de una situación históricamente determinable (sagrada) a otra distinta (profana)<sup>22</sup>.
- 8- Secularización como <interpretación metasociológica> o de análisis del conflicto sobre la legitimidad o ilegitimidad de la modernidad<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> Marramao, G. (1989), *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Barcelona, Península, pág. 23

<sup>19</sup> Ricoeur, P. (1977), "L'herméneutique de la sécularisation. Foi, ideologie, utopie", en *Herméneutique de la sécularisation*. Actes de Colloque organisé par le Centre International d'Études Humanistiques et par l'Institut d'Études Philosophiques de Rome, Paris, Aubier-Montaigne, pág. 49ss.

<sup>20</sup> Ibid, op. cit., pág. 49ss

<sup>21</sup> Martín, D. (1969), *The religious and the secular*, Londres, Routledge, pág. 9

<sup>22</sup> Vahanian, G. (1972), *Ningún otro Dios*, Barcelona, Marova/Fontanella.

<sup>23</sup> Blumenberg, H. (1964), "Säkularisation. kritik einer kategorie historischer illegitimität", en *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, Munich, págs. 240-265. Hans Blumenberg con su trabajo de 1966, del título programático *Die Legitimität der Neuzeit* [La legitimidad de la Modernidad], rechaza la tesis teológica de la secularización: la autonomía del hombre moderno no adquiere su legitimidad porque la fe cristiana lo ha hecho posible, sino porque ha conquistado dicha legitimidad en contra de la fe. De aquí el rechazo de la categoría de "secularización" en cuya metáfora reside una pretensión cristiana: reconquistar lo que ha sido expropiado. Podemos aquí observar que Blumenberg tiene en parte razón al rechazar la idea de que lo moderno es el resultado de la secularización cristiana.

- 9- Secularización como <forma de captación> de una herencia originariamente religiosa-teológica a través de su transposición a nivel de la razón y como autojustificación de la conciencia moderna<sup>24</sup>.
- 10- Secularización como <teologúmeno> desarrollado con el fin de cargar a los “herederos de la teología” con la conciencia de culpabilidad de haber sobrevivido la muerte del testador<sup>25</sup>.
- 11- Secularización como <categoría explicativa-comprensiva> de la cultura occidental moderna<sup>26</sup>.
- 12- Secularización como <advenimiento del nihilismo> y del politeísmo vinculado a la pérdida de sentido<sup>27</sup>.
- 13- Secularización como <categoría tensional de coexistencia> o <conflicto de interpretaciones><sup>28</sup>.
- 14- Secularización como <prueba de secularización interna>, o capitulación de la religión ante el mundo, como acontecimiento que hace de la religión un pasatiempo inocuo y sin consecuencia para ayudar a la gente a evadirse del mundo<sup>29</sup>.
- 15- Secularización como <crisis de la memoria religiosa><sup>30</sup>.

---

<sup>24</sup> Ibid., págs. 240-265

<sup>25</sup> Löwith, K. (1997), *El hombre en el centro de la historia*, Barcelona, Herder, págs. 351-369

<sup>26</sup> Ibid., (nota 11).

<sup>27</sup> Marraño, G. (1989), *Poder y secularización*, Barcelona, Península, pág. 24; Ibid., (1998), *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Barcelona, Paídos.

<sup>28</sup> Rubio Ferreres, J. M<sup>a</sup>. (1997), “Modernidad e ideas religiosas. Racionalización y desencanto según Max Weber”, *Communio*, vol. XXX, fasc. 1, págs. 25-101; Rubio Ferreres, J. M<sup>a</sup>. (1998), “¿Resurgimiento religioso versus secularización?”, *Gazeta de Antropología*, Granada, n<sup>o</sup>. 14.

<sup>29</sup> Lyon, D. (2000), *Jesús en disneylandia. La religión en la posmodernidad*, Madrid, Cátedra, pág. 35

<sup>30</sup> Hervieu-Léger, D. (1993), *La religión pour memoire*, París, Cerf, pág. 212ss

El proceso de la secularización representa un proyecto inacabado y aparece como <red de coordenadas interpretativas de la sociedad moderna><sup>31</sup>. Fundamentalmente, las tesis de este proceso se legitiman en los síntomas del malestar religioso que afectan a las configuraciones religiosas de la sociedad en general. El surgimiento de las nuevas formas de religión en la modernidad ha originado un considerable impacto negativo, al erosionar la idea de progreso y la tradición occidental en su conjunto. En este sentido, las nuevas religiones son a la vez síntomas no sólo de la crisis de legitimación del capitalismo más desarrollado, sino de la crisis general de la modernidad<sup>32</sup>. Esto deriva en una actitud de escepticismo ante la tesis de la <propagación del retorno de la religión>, tal como aventuran los partidarios del resurgir religioso y del cambio hacia una <diseminación de la religión> y una <descomposición estructural>.

Dichas tesis se basan en la consideración de que el mundo actual es un mundo secular, que a pesar de disponer aún de elementos religioso-cristianos, sin embargo, estos ya no lo caracterizan ni lo legitiman. La consecuencia más patente ha sido la del cuestionamiento de la tradición, la autoridad, la heteronomía y la revelación, como formas premodernas de institucionalización de lo sagrado. Es un mundo que se ha ido desprendiendo del pasado, representado por tales elementos religioso-cristianos en su totalidad, y se ha dotado a sí mismo de una forma cuya esencia hay que buscarla en la pluralización y la diversificación frente al pasado. Como señaló E. Hobsbawm (1998):

*“En las postrimerías de esta centuria ha sido posible, por primera vez, vislumbrar cómo puede ser un mundo en el que el pasado ha perdido su función (...) Un mundo en el que no sólo no sabemos adónde nos dirigimos, sino tampoco adónde deberíamos dirigirnos”*<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> La teoría de la secularización como <red de coordenadas> surge de lo que Castells denominó <sociedad red>, esto es, una situación en la que la sociedad no puede proporcionar estructuras de sentido y de identidad que, en otros tiempos pasados, eran suministrados por las tradiciones religiosas. Ante este fenómeno de <ausencia de sentido religioso>, la sociedad adopta y crea una red secularizada de sentido donde las fuentes identitarias y significativas son suministradas por entidades seculares: Estado-nación, asociaciones (feminismo, ecologismo, etc), partidos políticos, medios de comunicación de masas, etc.

<sup>32</sup> Casanova, J. (1994), “El <revival> político de lo religioso”, en Díaz-Salazar, R., *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza Editorial, pág. 242

<sup>33</sup> Hobsbawm, E. (1998), *Historia del siglo XX*, Barcelona, Edit. Grijalbo, pág. 26

Las pretensiones de dichas tesis son las de llevar a cabo una emancipación radical del hombre moderno respecto a toda legitimación trascendente-divina del pasado, configurando un ateísmo moderno que pretende romper con las ataduras de cualquier dependencia religiosa. Consideradas como un tipo de <alienación absoluta>, las dependencias religiosas son sustituidas por las libertades emancipadoras del hombre en pos de una realidad social conseguida a través de su propia autonomía, fundamentada en el sí mismo.

Frente al resurgimiento religioso, aparecen una serie de claves interpretativas como explicación ante la crisis actual del fenómeno religioso:

1) El proceso de secularización lleva consigo un declive o decadencia de la religión<sup>34</sup>. Aparecen aquí referencias claras a la teoría clásica de la crítica a la religión: ante la ley de los tres estados de Comte, del marxismo que cree que la religión tiene los días contados, y de la teoría freudiana según la cual, la razón científica vencerá a todas las pasiones y entre ellas a la religión. Es básicamente la consideración que culmina con la religión en el reino del oscurantismo<sup>35</sup>:

*“Los símbolos, doctrinas e instituciones previamente aceptados pierden su prestigio e influencia. La culminación de la secularización sería una sociedad sin religión”*<sup>36</sup>.

2) El proceso de secularización lleva consigo una aceptación y conformidad con el mundo secular. Es decir, la secularización refleja el proceso de progresiva mundanización de lo religioso. Una variante actual de este proceso de mundanización de la religión consistiría en los esfuerzos de renovación de las instituciones religiosas,

---

<sup>34</sup> Podemos distinguir tres formas de enfrentarse a la secularización: 1) para los fundamentalismos e integristas, la secularización es esencialmente un fenómeno antirreligioso; 2) para el eclecticismo teológico, la secularización es un fenómeno religiosamente neutral; 3) para el optimismo religioso de un cierto progresismo teológico (Berger), detrás del proceso de secularización se descubre la acción de Dios, ya que permite al hombre conseguir su autonomía intelectual. “La situación moderna nos ha traído una libertad sin precedentes”. (Berger, P. (1994), *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*, Barcelona, Herder, pág. 134).

<sup>35</sup> Estruch, J. (1994), “El mito de la secularización”, en Díaz- Salazar, R., *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza Editorial, pág. 271

<sup>36</sup> Shiner, L. (1967), “The concept of secularization in empirical research”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6, págs. 207-220.

en su voluntad de ponerse al día, en sus intentos de modernización y de adaptación a la sociedad, es decir, un “<aggiornamento>”<sup>37</sup>:

*“El grupo religioso o la sociedad animada religiosamente desvía su atención de lo sobrenatural y, de manera progresiva, se interesa más y más en este mundo”* <sup>38</sup>.

3) El proceso de secularización establece una ruptura radical en la sociedad de la influencia pública de la religión. Desaparece la unidad indivisible de otras épocas, en las que el factor religioso se fundía y confundía con el conjunto global de la vida social. Se produce ahora una progresiva separación de ambas esferas. Esta autonomización provoca una serie de efectos, entre los que destaca la <privatización> de la religión y la total subjetivización de todas las formas de creencia religiosa<sup>39</sup>:

*“La culminación de este concepto de secularización sería una religión de carácter puramente intimista que no ejercería influencia alguna ni sobre las instituciones ni sobre la acción corporativa, y una sociedad en la cual la religión no tiene presencia alguna fuera de la esfera del grupo religioso”* <sup>40</sup>.

4) El proceso de secularización establece una transformación de creencias e instituciones religiosas, cuyo resultado es la desacralización del mundo. Tanto la sociedad como el mundo entero quedan desposeídos de todo carácter sagrado, a medida que, tanto el hombre como la naturaleza van siendo progresivamente objeto de explicaciones de tipo racional-causal<sup>41</sup>:

*“La culminación de este modo de proceso de secularización sería una religión totalmente antropologizada en una sociedad que ha tomado a su cargo todas las funciones que brotaban anteriormente de las instituciones religiosas”* <sup>42</sup>.

---

<sup>37</sup> Estruch, J., op. cit., pág. 272

<sup>38</sup> Shiner, L., op. cit., pág. 210

<sup>39</sup> Estruch, J, op. cit., pág. 272-273

<sup>40</sup> Shiner, L., op. cit., pág. 212

<sup>41</sup> Estruch, J., op. cit., pág. 273. Respecto al fenómeno de la secularización, algunos autores consideran que se trata de la confrontación de las <dos culturas>, es decir, se trata de la confrontación entre la cultura de la trascendencia y de la negación de la misma. (Mate, R. (1986), *Modernidad, religión, razón*, Barcelona, Anthropos).

<sup>42</sup> Schiner, L., op. cit., pág. 214

5) *El proceso de secularización establece un tránsito de una sociedad sagrada a una sociedad <secular>.* La relación entre el mundo moderno y el mundo secular queda establecida en términos meramente genéticos. Se pretende demostrar que para una sociedad como la occidental, la tesis de la religión no constituye ya una estructura esencial de la vida humana, sino solamente una respuesta contingente a necesidades de sentido<sup>43</sup>.

6) *El proceso de secularización como proceso de desacralización del individuo.* El mundo es despojado de forma gradual, de su carácter sacral al convertir al hombre y la naturaleza en objetos de una explicación racional<sup>44</sup>. Weber denominó a este proceso como <proceso de racionalización> y Berger <desacralización de la conciencia>.

D. Lyon<sup>45</sup> coincide con Berger al señalar que la secularización es un concepto multidimensional que implica como mínimo tres niveles: el institucional, el organizacional y el personal.

- El nivel institucional viene determinado por el desfase entre organizaciones religiosas y Estado administrativo moderno: la laicización. Esto es, las instituciones eclesiásticas tradicionales, que eran en el pasado el eje legitimador del sentido social de la realidad, se encuentran ahora con que ese papel legitimador está reducido a intereses menores, a nivel de culto parroquia: “La cantidad de gente que <asiste regularmente> a las iglesias ha disminuido hasta el punto de que en muchas iglesias el número de feligreses

---

<sup>43</sup> Schiner, L., op. cit. pág. 215

<sup>44</sup> Ibíd, op. cit., (nota 36). Esta tesis también es compartida por Friedrich Gogarten 1971, quien llega a una opinión análoga a la de Schiner, aunque con valoraciones distintas. En la interpretación gogartiana, se lleva al extremo la contraposición típica de la "teología dialéctica" entre fe y religión: la secularización es el resultado de la desacralización del mundo inaugurada por el cristianismo. La autonomía del mundo en sentido moderno no tiene lugar en contra del cristianismo, sino a partir de éste. La fe cristiana, al disolver la visión divina del cosmos propia del paganismo antiguo, hace posible una visión profana del mundo, y, por consiguiente, el camino de la ciencia moderna. (Gogarten, F. (1971), *Destino y esperanza del mundo moderno*, Madrid, Marova).

<sup>45</sup> Lyon, D. (2000), *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad*, Madrid, Cátedra, pág. 53-58. Para desarrollar más el tema de la persistencia institucional de la religión -sobre todo en Europa-, según Berger, ver el estudio de Grace Davie. (2001), “The persistence of institutional religion in modern Europe”, en Woodhead, L., *Peter Berger and the study of religion*, London, Routledge, pág. 101-112



se puede contar con los dedos de las manos”<sup>46</sup>. A nivel institucional, “la religión se convierte en algo <voluntario> y <privatizado>. (...) Más aún, como resultado de la secularización, la religión se ha visto eliminada casi por completo de las fuertes instituciones de la economía y del Estado”<sup>47</sup>.

- El nivel organizacional consiste en un desplazamiento de la separación en gran escala de la Iglesia y el Estado a las alteraciones en el seno mismo de la organización religiosa. Es lo que Weber denominó “rutinización del carisma”, o proceso de secularización desde dentro. Este cambio organizativo significó en general que los grupos religiosos se acomodan cada vez más al mundo moderno por medio, por ejemplo, de la adopción de elementos característicos de la organización burocrática. Esta situación coloca a los grupos religiosos ante un dilema: acomodarse a la modernidad y correr el riesgo de debilitamiento de la fe, o resistirse a ella y correr el riesgo de quedar marginados como algo intrascendente<sup>48</sup>.

- El nivel personal o secularización de la conciencia<sup>49</sup> <mentes sin hogar>, se advierte en una conciencia tecnológica que considera la vida como un conjunto de elementos empíricos que se adaptan perfectamente como componentes de la máquina, y explica los acontecimientos como sucesos “naturales”, explicables en el lenguaje tecnológico y mercantilizado. Es decir, a la hora de abordar problemas trascendentalmente relevantes para la vida de los individuos, se prescinde de las interpretaciones religiosas y se buscan otras fuentes para saciar sus ansias de legitimidad, explicación y esperanza.

---

<sup>46</sup> Berger, P. (1997), *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona, Paidós, pág. 89

<sup>47</sup> Berger, P. (1992), *A far glory. The quest for faith in an age of credulity*, New York The Free Press, pág. 179

<sup>48</sup> Berger considera que la actitud de las tradiciones religiosas ante el impacto de la modernización/secularización, y de las sociedades pluralistas consistía, pues, en un número limitado de opciones: 1) ignorar por completo la cuestión y continuar como si nada hubiera sucedido. La duración de este tiempo, señala el autor, dependerá del grado de <contaminación cognoscitiva>; 2) cuando el asunto no puede ignorarse, cabe distinguir cuatro opciones: a) <negociación cognoscitiva>, b) <rendición cognoscitiva>, c) <atrincheramiento cognoscitivo defensivo>, c) <atrincheramiento cognoscitivo ofensivo>. (Berger, P. (1992), *A far glory*, op. cit., págs. 41-44).

<sup>49</sup> Ver: Berger, P- Kellner, H. (1973), *The homeless mind. Modernization and consciousness*, New York, Random House.

Una de las características fundamentales de la sociedad moderna, a juicio de esta teoría de la secularización, consiste en el <distanciarse> de sus orígenes, logrando una condición de autonomía mediante la cual poder autolegitimarse y justificarse. De este modo, el debate que plantea la secularización dentro de la crisis de la religión en las sociedades modernas, va a girar en torno a determinar la secularización como un conflicto sobre la legitimidad o ilegitimidad de la misma Modernidad<sup>50</sup>. Como diría Heidegger, el proceso de secularización consiste, pues, en “un mundo abandonado por sus dioses”<sup>51</sup>, en una retirada por parte de lo divino del mundo. Donde la naturaleza, en el sentido amplio del término, ya no es más ese jardín maravilloso donde Dios se ofrecía a la contemplación y a la amistosa conversación con el hombre. El universo de la modernidad está configurado por un panorama desilusionado, porque la presencia de lo trascendente lo ha abandonado. Max Weber (1984) denominó a este proceso como <desencantamiento del mundo><sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> Blumenberg, H. (1996), *Die legitimität der neuzeit*, (trad. española: “La legitimidad de la modernidad”, en Rubio Ferreres, J.Mª. (1998), “Resurgimiento religioso vs. secularización”, op. cit.

<sup>51</sup> Heidegger, M. (1969), *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada.

<sup>52</sup> Weber, M. (1984), *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 3 vols.

## PARTE II

### Persistencia de la secularización: La secularización de la conciencia postsecular



## CAPÍTULO 2º.

### Peter L. Berger: El revisionismo de un paradigma religioso.

El problema de la secularización, que origina el debate actual sobre la evidencia o la necesidad del cambio de paradigma religioso, viene determinado por la plausibilidad y legitimidad que el binomio modernización-secularización es capaz de proporcionar al devenir histórico de los hechos religiosos que se han venido desarrollando en el mundo, esencialmente, a partir de la década de los setenta. Hechos que han evidenciado un <revival religioso> dentro de un marco cosmovisional secularizador. Estos hechos aparecen como las evidencias inequívocas de la necesidad de un debate que precisa de una hermenéutica crítica sobre la teoría de la secularización como clave para entender la postsecularidad. El debate actual sobre el <cambio de paradigma religioso> se configura bajo una paradoja: Por un lado, tener que conciliar los parámetros de la teoría de la modernización y los dictámenes ilustrados de la secularización <fuerte>; por otro lado, bajo las circunstancias antropológicas de una modernidad que incita a la necesidad de un <desencantamiento del mundo>.

Dentro de esta paradójica situación, característica de la modernidad más tardía, se pretende ubicar el objetivo general de mostrar, a través del análisis de los fundamentos de la sociología de la religión bergeriana, cuáles son las aportaciones fundamentales de

este autor al debate sociológico y filosófico actual sobre <el cambio de paradigma religioso>. En este sentido, y teniendo en cuenta que la teoría de la desecularización bergeriana no es un fenómeno que aparece por vez primera en (1999) *The desecularization of the world*, sino que está presente al elaborar su teoría de la secularización en el año (1963) *The social construction of reality* cuando en su mente planea el concepto de universo simbólico y, también, en obras de los años 70 como *The homeless mind* (1973) y *Pyramids of sacrifice* (1974) entre otras; es necesario dar respuesta a la siguiente pregunta: ¿Ha habido un revisionismo del paradigma religioso en el pensamiento de Peter L. Berger?.

## **1. ALGUNAS PERSPECTIVAS ACTUALES. EL <RESURGIMIENTO RELIGIOSO>: ¿CONTINUIDAD O CRISIS DE LA SECULARIZACIÓN?.**

Frente al proceso de secularización existe, en la actualidad, un descubrimiento en los países más desarrollados -principalmente EE.UU y en el Tercer Mundo- de lo que se ha denominado <revival de nuevos movimientos religiosos><sup>1</sup>, que ha hecho que autores como Peter L. Berger, entre otros, hayan centrado su análisis sociológico en el estudio de su estado y situación en el mundo contemporáneo postsecular:

---

<sup>1</sup> “Nuestra época es evidentemente de disminución en la pertenencia a las religiones establecidas y, a la vez, de surgimiento de nuevas formas de experiencia religiosa, independientes las unas de la ortodoxia recibida, totalmente alejadas las otras de institucionalización. Parece indudable que asistimos al retroceso de las <iglesias> y al avance de las <religiones>. Las gentes buscan nuevas mitologías seculares sin duda, pero estamos asistiendo también a una búsqueda de símbolos religiosos. De esta suerte, el problema de la inseguridad del futuro de la religión parece afectar mucho más a las religiones establecidas que a la religión como tal. Esto es debido a que las religiones establecidas están a punto de perder el control de los símbolos sagrados. La desaparición del control no implica de ningún modo la desaparición de estos símbolos”. (Aranguren, J.L. (1994), “La religión, hoy”, en Díaz-Salazar., *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza, págs. 21-36). Este revival religioso aparece como un nuevo reencantamiento del mundo que tiene como cometido: 1) el rechazo a la racionalidad instrumental como orientación básica del hombre hacia el mundo de la modernidad y una reorientación del hombre hacia la naturaleza, considerada como hábitat; 2) un rechazo de los contextos diferenciados y despersonalizados de la situación de mercado y de la burocracia moderna. Del mismo modo existe un impulso de recuperación de las <comunidades imaginadas>: grupos étnicos, religiosos, etc.; 3) una apertura a las experiencias y prácticas religiosas y mitológicas que componen el nuevo ámbito de la <religión invisible>, fuera del ámbito de la institucionalización eclesiástica de las religiones universales; 4) el redescubrimiento del <sentido> y la <estetización> de la vida cotidiana; 5) una visión del progreso como posible y no como inevitable, es decir, una eliminación de las categorías opresoras de <voluntad de poder>, <dominio>, como existencialmente no deseables. (Beriain, J. (2000), *La lucha de los dioses en la modernidad*, Barcelona, Anthropos, págs. 153-154).

*“La tesis convencional de la secularización pierde rápidamente credibilidad tan pronto como nos alejamos de Europa Occidental. Una circunstancia que debilita particularmente esa teoría es la situación de la religión en los Estados Unidos. La sociedad norteamericana difícilmente puede ser descrita como no moderna. No obstante, la religión exhibe allí una fuerte presencia y vitalidad, tanto a nivel institucional como en la conciencia y en la conducta de vida de millones de personas. Hay pocos indicios de que la situación esté cambiando en la dirección sugerida por la tesis de la secularización. Fuera de Europa y de Norteamérica, esa afirmación carece de todo sentido. El llamado Tercer Mundo se ha visto de hecho estremecido por la arremetida de movimientos religiosos”<sup>2</sup>.*

Si en la época de los setenta, los sociólogos de la religión se centraban en determinar las circunstancias, desarrollo y resultados del <retroceso de la religión> en las sociedades modernas, a partir de los setenta, el panorama cambia radicalmente. A partir de esta fecha, sobre el escenario religioso se ha producido una espectacular diversificación y vigor en las creencias religiosas<sup>3</sup>. No hay duda, afirma D. Lyon, de

<sup>2</sup> Berger, P. (1997), *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, op. cit., pág. 73. Los analistas de hoy coinciden en señalar que si prescindimos de la realidad europea, vemos que Estados Unidos no presenta síntomas de secularización; y el resto del mundo muestra el mismo fervor religioso de siempre, o quizás más. Afirmaciones muy parecidas pueden verse en P.L. Berger. (1992), *A far glory*, op. cit. En sus obras: (2002), “Globalization and religion”, *The Hedgesdog Review*, vol. 4 (2), págs. 7-21 y en (1999), *The desecularization of the world. Resurgent religion and world politics*, Eedermans Publishing, Gran Rapids, Michigan, señala que no estamos ante un declive de la religión, pues salvo en Europa (Eurosecularización), el resto del mundo presencia un momento de <exhuberancia religiosa>. Nuestro mundo es hoy más religioso que nunca. Además, Berger considera -coincidiendo con autores como F. Lenoir- que no existe relación alguna entre modernidad y secularización o declive de la religión. El denominado <excepcionalismo americano> no es tal. Salvo el mencionado caso de Europa, en el resto del mundo no existe una decadencia de la religión. Desde esta perspectiva, otros autores afirman que: la secularización no puede considerarse un fenómeno global de las sociedades modernas, lo cual, daría la razón a los defensores de la parte más moderada de la teoría de la secularización, para quienes la secularización supondría, un proceso o transformación de las creencias, prácticas y actitudes religiosas que puede llevar a una desaparición progresiva de las mismas (irreligión), o a una reconversión de éstas (nueva religiosidad). El caso de Europa, señala Berger, es muy particular, pues en ella se desarrolla una cultura masivamente secular que ha provocado un cambio en la ubicación institucional de la religión. Por su parte, la socióloga Hervieu-Léger indica que: “La secularización no es en principio la ruina de la religión en el mundo moderno. Es la conjunción de los procesos de reordenamiento de las creencias que se da en una sociedad en la que el motor es la insatisfacción respecto a las expectativas que ella misma suscita, y en la que la condición cotidiana es la incertidumbre, ligada a la búsqueda interminable de medios de satisfacerla”. (Hervieu-Léger, D. (1999), *Le pèlerin et le converti La religion en mouvement*, Paris, Champs Flammarion, pág. 42).

<sup>3</sup> F. Lenoir hace una descripción detallada de todos los componentes que han hecho posible el cambio de paradigma que postulaba el <declive de la religión>: “Desde hace unos treinta años, numerosos indicios han hecho tambalearse este paradigma, que parecía bien asentado, del fin de las religiones del mundo moderno: florecimiento de nuevos movimientos religiosos y sectas, desarrollo espectacular del pentecostalismo protestante y renovación carismática católica, eclosión de nuevas comunidades religiosas y éxito de las grandes concentraciones alrededor de la figura del Papa, numerosas manifestaciones de reafirmación identitaria y comunitaria en el seno de los tres monoteísmos, avance de los fundamentalismos y despertar de las religiones en la escena política mundial, implantación del budismo en Occidente y atracción de las espiritualidades y la sabidurías filosóficas antiguas, proliferación de creencias paralelas y éxito creciente de los temas del movimiento New Age, desarrollo del pensamiento mágico, la astrología y prácticas adivinatorias (tarot, numerología, yi king), etc”. (F. Lenoir. (2005), *Las metamorfosis de Dios*, Madrid, Alianza Editorial, pág. 11).

que estamos siendo testigos de un cambio en lo que parecían ser las tendencias históricas del mundo moderno. De tal forma que el pregonado final de las religiones -debido al imparable binomio modernización-secularización-, parece alejarse de cumplir tal finalidad.

Algunos sociólogos, entre ellos Berger, consideran que las sociedades modernas de tradición occidental, se han presentado como garantes de la privacidad, autonomía y auto-portadoras de sentido; es decir, ya nada hace falta ni se anhela (rechazo a la legitimación tradicional). Esto ha producido una desaparición de lo sobrenatural y sugiere que <sólo Dios sobra>. Del mismo modo, Berger establece que las sociedades modernas son muy inestables, en la medida en que cuando las dimensiones existenciales de la vida cotidiana entran en una crisis de credibilidad, entonces se vuelve la mirada hacia lo sobrenatural, anteriormente rechazado<sup>4</sup>. Dentro de esta interpretación bergeriana, aparecen otros muchos autores que consideran que la efervescencia de la nueva religiosidad moderna es un signo expresivo de una cultura centrada en lo científico-técnico como forma de responder a los anhelos del hombre, anhelos que buscan su realización en lo oculto, en el retorno de lo mágico. Aparece, una necesidad de Dios y de legitimación religiosa en la vida de las personas.

En la actualidad asistimos, con perplejidad, a una bipolaridad. Por un lado, los asuntos relacionados con la religión ocupan los medios de comunicación. Las celebraciones vinculadas a lo que se conoce por religiosidad popular concentran

---

<sup>4</sup> Berger indica que el malestar religioso de la cultura tiene sus raíces en una crisis religiosa y espiritual del modelo tradicional: “La función originaria de la religión de asegurar una última seguridad en medio de las dificultades de la vida humana ha sido sacudida profundamente. A causa de la crisis religiosa en la sociedad moderna la falta social de patria se ha hecho metafísica; se ha tornado falta de lugar en el cosmos”. (Berger, P., (ed.). (1975), *Das unbehagen in der modernität*; Frankfurt a. M/ Nueva York, pág. 159). En esta reflexión bergeriana, se puede apreciar la influencia que para el sociólogo austriaco tuvo la teología de F.D.E. Schleiermacher, quien afirmó: “...sé que en vuestras refinadas moradas no hay otros dioses domésticos que las sentencias de los sabios y los cánticos de los poetas, y que la humanidad y la patria, el arte y la ciencia se han adueñado tan por completo de vuestro ánimo que, para el Ser eterno y sagrado que reside según vosotros más allá del mundo, no queda margen alguno y que no sentís nada respecto a él ni con él. Habéis conseguido hacer tan rica y polifacética la vida terrena que ya no necesitáis de la eternidad, y, después de que vosotros os habéis creado un universo, os sentís dispensados de pensar en quien os ha creado”. (Schleiermacher, F.D.E. (1799), *Über die religion. Reden an die gebildeten unter ihren verächtern*; traducción española: (1990), *Sobre la religión. Discurso a sus menospreciadores cultivados*, Madrid, Tecnos, págs. 3-4). Para desarrollar la temática de la necesidad de religión en la modernidad, que Berger defiende, ver también: Pérez Vilariño, J. (2001), “¿Una sociedad sin religión?”, en L. Ribot García, J. Valdeón Baroque (coords.), *Año 1000, Año 2000. Dos milenios en la historia de España II*, Madrid, España Nuevo Milenio, págs. 349-368



más gente que nunca antes, las manifestaciones artísticas vinculadas a lo religioso seducen a todo tipo de públicos, alguna literatura vinculada con la trascendencia y el más allá ocupa un buen número de estantes de las librerías<sup>5</sup>. Por otro lado, este nuevo fervor religioso contrasta con fenómenos como la disminución de participación y la asistencia a misa<sup>6</sup>, la pérdida de credibilidad ante las verdades fundamentales del cristianismo y la pérdida de prestigio y respeto público de las iglesias, que anteriormente tenían. Tenemos la sensación de vivir en un entorno que pierde progresivamente elementos religiosos identitarios, pero que al mismo tiempo muestra signos de su vitalidad. Nos encontramos en una situación paradójica donde existe la necesidad de <sacralizar> el sentido dentro de un mundo secularizado.

Ante esta situación religiosa presente, se intenta expresar que estamos asistiendo a un reencantamiento del mundo, frente a la <carencia de legitimidad> de las formas religiosas tradicionales y la pérdida de sus monopolios de sentido. Frente a este moderno desencantamiento, Berger apela, siguiendo a Durkheim<sup>7</sup>, a la tesis según la cual <la religión es el corazón de la cultura>. Esto es, el autor reivindica dos postulados: 1º. El carácter integrador de la religión como experiencia trascendente del hombre para proporcionar un fundamento último de todo lo que le rodea; 2º. La religión es constitutiva de la vida humana e irreducible a cualquier otro universo simbólico, como el científico, el económico, etc. La religión, por tanto, no es un fenómeno transitorio

---

<sup>5</sup> Belderrain, P. (2004), *Transformación de lo religioso y sus instituciones en la sociedad actual*, Escuela Regina Apostolorum. Bajo la nostalgia y la búsqueda de un cosmos vivo, podemos apreciar el creciente auge de la literatura esotérica, la afluencia creciente a las consultas dedicadas a la medicina alternativa y holística, a la dietética, la ecología y el bienestar. “La revista Psychologies, el único medio francés que aborda regularmente esas temáticas del desarrollo personal y las medicinas alternativas, del arte de vivir, la espiritualidad y lo sagrado, ha visto aumentar su difusión de 70.000 ejemplares en 1998 a 280.000 ejemplares en el 2003”. (Lenoir, F. (2003), op. cit., pág. 191). La importancia de toda esta literatura esotérica es señalada por Mircea Eliade, quien señala que el aumento de la literatura fantástica en la modernidad no es una fuente de evasión, sino, contrariamente, una ayuda al hombre de hoy para tomar contacto con el mundo y de sentido a la realidad.

<sup>6</sup> Los sociólogos consideran que la experiencia religiosa se está reduciendo meramente a una serie de prácticas dominicales y al cumplimiento formal de algunas ceremonias convencionales que pretenden santificar los ritos de paso de la vida (bautismo, matrimonio, muerte). Esto significa una drástica reducción espacio-temporal de la religión en las sociedades modernas occidentales dominadas por el proceso de secularización.

<sup>7</sup> En su obra *Las formas elementales de la vida religiosa* (1982), E. Durkheim señala que la religión es constitutiva de la vida humana e irreducible a cualquier otro universo simbólico, como el científico, el económico, etc. Por ello nada puede hacer pensar que su existencia en la historia de las sociedades humanas sea transitoria. En este sentido afirma que: “hay algo eterno en la religión que está destinado a sobrevivir a todos los símbolos particulares con los que se ha recubierto sucesivamente el pensamiento religioso”. (págs. 397-398).

dentro de las sociedades humanas. En una obra reciente, Berger llega a afirmar que “la religión siempre ha estado enérgicamente por aquí, lo que necesita explicación es su ausencia en vez de su presencia. La modernidad secular es más desconcertante que todas estas explicaciones del fenómeno religioso. Estos fenómenos sirven para demostrar la continuidad y el lugar que la religión ocupa en la experiencia humana”<sup>8</sup>.

La religión como intento de organizar el mundo, de darle sentido y orden, de hacer de la vida humana un <nomos> y un <cosmos> frente al caos anómico, sobrevive como refugio para aquellos que son incapaces de vivir en un mundo en el que las certezas de la tradición han sido socavadas por la secularización. Existen aspectos de la tradición religiosa que nunca serán eliminados ni dejados de lado, y que posibilitarán el cultivo de la religión en las sociedades modernas. Las creencias religiosas persisten en el mundo moderno como interrelacionadas con actividades de la vida diaria, proporcionando a los individuos un sentido de pertenencia comunitario, una identidad integradora, una historia común y un destino colectivo. J. M<sup>a</sup>. Mardones considera que “la religión pasa a ser, del ingrediente necesario de toda la vida social, a un ingrediente que se usa si se quiere dotar de gusto religioso a la vida”<sup>9</sup>. Sin embargo, la religión -señala Berger- no ha dejado de ser relevante en la sociedad moderna, frente a las proclamaciones de las distintas tesis de la secularización. Muy al contrario, el autor cree que las funciones socio-culturales y personales (privadas) de la religión la convierten en un elemento de referencia ante la crisis de la modernidad<sup>10</sup>. Como el resto de los sociólogos neo-conservadores, Berger entiende que la crisis de la modernidad es de carácter espiritual y que la única forma de superarla es la <revitalización religiosa de la sociedad>. En este sentido, surgen cuestiones tales como: Si las tradiciones se vieron forzadas a hacerse a un lado ante el desarrollo de las sociedades modernas, entonces, ¿por qué las

---

<sup>8</sup> Berger, P. (1999), “The desecularization of the world: A global overview”, en Peter L. Berger (edit)., *The desecularization of the world. Resurgent religion and world politics*, Michigan, Eedermans P., Grand Rapids, pág. 12. Hervieu-Légér, refiriéndose a Berger, señala: “La reflexión sobre la religión en Berger nos lleva a señalar que en este autor existe una obsesión principal: Hacer posible que ésta (la religión) tenga la habilidad para producir un orden en las sociedades modernas que permita una base para los nexos sociales”. Ver: (2001), “The twofold limit of the notion of secularisation”, en Woodhead, L., *Peter Berger and the study of religion*, op. cit., pág. 112-127

<sup>9</sup> Mardones, J. M<sup>a</sup>. (1994), *Para comprender las nuevas formas de religión*, op. cit., pág. 33

<sup>10</sup> Berger parte de las concepciones de Durkheim y de Weber, según las cuales la religión ha estado estrechamente vinculada al desarrollo y la consolidación de las sociedades, sobre todo, cuando el propio orden social se encuentra amenazado en su valor simbólico y en su supervivencia.

tradiciones religiosas continúan constituyendo un aspecto en expansión de la vida social actual?. Para aquellos que se adhieren a la tesis general del declive de la tradición religiosa, resulta difícil comprender la persistencia o resurgencia de creencias y prácticas tradicionales en otros términos que no apelen a lo regresivo o lo reaccionario.

Para los defensores de la tesis general del declive, la persistencia de la tradición religiosa sólo puede ser comprendida como vuelta al pasado, un refugio para las almas rezagadas, un rechazo a aceptar que algo está destinado a desaparecer<sup>11</sup>. Pero este retorno de lo sagrado consiste -según muchos autores, entre ellos la socióloga Hervieu-Léger-, en una religiosidad que hace referencia a la <inmediatez emocional> y a la banalidad inmanente de sus representaciones simbólicas<sup>12</sup>. Por su parte, B. Wilson señala que “el proceso actual de emocionalismo religioso: no sería más que la confirmación indirecta de la imparable secularización y pérdida de importancia socio-cultural de la religión. La religión vendría a funcionar con este rebrote emocional como elemento compensatorio de las frustraciones producidas por el mismo proceso de la modernidad desacralizadora”<sup>13</sup>.

Actualmente, los defensores de la <continuidad de la secularización> creen que se trata de dar un paso definitivo desde la religión de la trascendencia, hacia la religión de la inmanencia, es decir, una “reducción antropológica” de signo feuerbachiano. La religión pasa a ser, por vez primera, esencialmente <humana>, en el sentido de que ahora es el hombre -individual o colectivamente- quien construye las realidades absolutas, configurando una <religión a la carta><sup>14</sup>, una <religión

---

<sup>11</sup> Thompson, J. B. (1998), *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*, Barcelona, Paidós Comunicación, pág. 242. Ver también: Hervieu-Léger, D. (1986), *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, París, Cerf; y (2005), *Religión, hilo de memoria*, Barcelona, Herder.

<sup>12</sup> Para desarrollar el tema del <resurgir emocional de la religión>, ver: Hervieu-Léger, D. (1990), “Renouveaux émotiionnels contemporains. Fin de la sécularisation ou fin de la religion”, en Champion, F & Hervieu-Léger, D (ed.), *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, París, Centurion.

<sup>13</sup> Wilson, B. (1976), *Contemporary transformations of religion*, Oxford, University Press.

<sup>14</sup> “El fenómeno religioso se habría “desinstitucionalizado” y se encontraría “diseminado” en muchos ámbitos y múltiples formas. En esta “nebulosa moderna”, las nuevas religiosidades se configurarían como diferentes modelos de conducta espiritual, que responderían, a su vez, a las más diversas motivaciones individuales de selección y consumo de creencias. Nos encontraríamos, de este modo, con clientes muy diversos en cuanto a gustos y preferencias; y en el <menú de lo sagrado> habría “platos” muy variados entre los que escoger o “condimentos” de todo tipo para combinar eclécticamente o sincréticamente. Una analogía culinaria que se inspira en la teoría de las espiritualidades “a la carta” contemporáneas. Además,

personal><sup>15</sup>, según sus deseos y apetencias (preferencias): culto al cuerpo, salud, etc. La persona se convierte en la realidad sagrada por excelencia (Res sacra homo), se produce una transformación desde la <religión de Dios> a la <religión del hombre>. Las nuevas formas de religión modernas<sup>16</sup>, son las que van a configurar esa nueva <religión del hombre>. Estaríamos ante lo que L. Ferry denomina <la humanización de lo divino y la divinización de lo humano><sup>17</sup>. Por su parte, Mardones señala que en la sociedad secularizada, “la religión se ha concentrado en la esfera privada y el recinto sagrado de la intimidad personal”<sup>18</sup>. Mardones y otros sociólogos contemporáneos siguen los estudios de Weber y Durkheim, quienes consideraban que la religión en las sociedades modernas adquiere tonos <emocionales e interioristas> (Weber), y que <lo sagrado se localiza en la persona> (Durkheim). Existe una metamorfosis o desplazamiento de lo sagrado hacia una <trivialización>. Esto es, lo sagrado no estaría ahora fuera, más allá o por encima del ser humano, sino en el mismo ser humano, en su vida, en su ser único, en su dignidad humana. Se produce una <sacralización de lo

---

la experiencia unipersonal y privada en este proceso de “autoservicio espiritual” coincide plenamente con los mencionados fundamentos pragmáticos e individualistas de la modernidad. Estaríamos delante, en suma, de una <religión a la carta> en la que la coherencia es más asunto del consumidor que no del productor y en la que el mercado religioso se convierte en institución central de la regulación del creer”. (Willaime, J-P. (1996), “Dinámica religiosa y modernidad”, en G. Giménez (coord.), *Identidades sociales y religiosa en México*, México, UNAM, pág. 57). Las formas modernas de religión, han llevado a cabo una <reducción antropológica> feuerbachiana, mediante la cual la religión llega a ser, por vez primera, <humana>, en el sentido de que en ella el hombre, como individuo y como grupo, construye sus identidades absolutas, usando una terminología del teólogo Paul Tillich, <a la carta>, según sus gustos y deseos: El culto del cuerpo, la salud, el bienestar, etc. (Rubio Ferreres, J. M<sup>a</sup>. (1998), “¿Resurgimiento religioso versus secularización?”, op. cit.). “El problema al que se enfrentan, pues, las tradiciones religiosas es, el de cómo resistir la <acelerada desintegración> de sus sistemas simbólicos y contrarrestar a las <religiones a la carta>, cuyo mecanismo de formación es el <bricolaje> o la <chapuza> a gusto de cada uno”. (Rubio, J. M<sup>a</sup>. (1998), op. cit., pág. 32). Por su parte, D. Lyon define el fenómeno religioso de la libertad de preferencias y la <religión a la carta> de este modo: “En el siglo XXI, las confesiones religiosas ya no mantienen su antigua fuerza; hay gente que cambia de credo a voluntad, renegando de las viejas lealtades y preferencias teológicas familiares, mientras que otros afirman vínculos confesionales que en cambio ignoran en la práctica, puesto que han dejado de asistir a los servicios y a las actividades de la iglesia”. (Lyon, D. (2000), *Jesús en disneylandia. La religión en la posmodernidad*, op. cit., pág. 81).

<sup>15</sup> “La mayoría de las personas no busca hoy en lo religioso un medio de superarse o de transformarse frente a la alteridad, sino más bien de realizarse, de sentirse bien: en pocas palabras, se busca más el desarrollo personal, que es el imperativo de la modernidad psicológica, que la desposesión de sí mismo, que es la consigna de la espiritualidad tradicional”. (Lenoir, F. (2003), op. cit., pág. 73).

<sup>16</sup> Mardones prefiere denominar a esta nueva experiencia moderna del individuo con lo sagrado como: <nuevas formas de vida religiosa>. Ver: Mardones, J.M<sup>a</sup>. (1998), *Las nuevas formas de la religión*, op. cit..

<sup>17</sup> Ferry, L. (1996), *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, París, Grasset.

<sup>18</sup> Mardones, J. M<sup>a</sup>. (1994), *Para comprender las nuevas formas de religión*, op. cit., pág. 36

profano> que intenta dar sentido a un nuevo tipo de religiosidad privada y anónima con poco relieve público, que pretende construir un orden de la realidad, en lugar de hacerlo descansar en un devenir divino. La situación religiosa actual, basada en el pluralismo de cosmovisiones, emerge <desde abajo>. Esto es, desde la inmanencia de una determinada situación socio-simbólica caracterizada por la pluralidad que da sentido a la organización social y a los principios por los cuales el hombre dirige su existencia. Y es en esta experiencia de lo sagrado donde habría que enraizar la experiencia religiosa<sup>19</sup>. Es precisamente en este proceso de inmanentización de la religión, donde los defensores de la secularización advierten su continuidad. Esto se debe a que el proceso de secularización parece tener una de sus principales expresiones en la autoderminación y autonomía de los individuos -frente a los tradicionales programas religiosos-, para determinar y vivir sus preferencias religiosas<sup>20</sup>. Las personas han desprovisto a las confesiones religiosas tradicionales (iglesias) no sólo del cuidado de la vida, de la determinación de lo moral, lo social y lo político, sino incluso de ser quienes tienen que determinar cómo ha de hacerse y vivirse la experiencia religiosa. Esta situación, señala Mardones, no es nueva, ya que los sociólogos de hace más de medio siglo se percataron de ella: “Los individuos elegían la religión, la institución religiosa ya no determinaba a los individuos. (...) El individuo era el elector, preferido y hasta degustador de la religión desde sus particulares intereses, inclinaciones y experiencias o necesidades”<sup>21</sup>. Esta situación religiosa de la inmanencia es definida así por Hervieu-Léger: “...una religión post-tradicional en la que las obligaciones del individuo no proceden de su nacimiento e inserción en una tradición viva, sino de un compromiso voluntario y personal, y de la verdad subjetiva en su propia trayectoria personal”<sup>22</sup>. La autora considera que esta nueva situación religiosa es “una situación de incertidumbre

---

<sup>19</sup> Amando Robles, J. (2002), “La religión hoy: crisis y retos”, *Revista Contrapunto*, nº. 11, pág. 19-23. El análisis socio-simbólico de la modernidad tardía, refleja que además de existir una cosmovisión pluralista de sentido, también existen confesiones basadas en formas de creencias que están, a su vez, basadas en las grandes religiones universales.

<sup>20</sup> Según Mardones, la primacía de la experiencia personal y de la autonomía del individuo, frente a la tradicional sumisión fiel a las jerarquías religiosas, es el punto que obliga a buscar una nueva forma compleja de religiosidad, en la que los creyentes tienen una mayor capacidad y un ámbito más amplio de elección. Sin embargo, no elegimos ni experimentamos en el vacío, sino dentro de las tradiciones en las que nacemos o vivimos. (Mardones, J.M. (1998), *Las nuevas formas de religión*, op. cit).

<sup>21</sup> Mardones, J. Mª. (1996), “De la secularización a la desinstitucionalización religiosa”, *Política y Sociedad*, nº. 22, pág. 127

<sup>22</sup> Hervieu-Léger, D. (1999), *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, op. cit.

estructural, caracterizada por la movilidad, la reversibilidad y la intercambiabilidad de todos los puntos de referencia”<sup>23</sup>.

## 2. “THE DESECULARIZATION OF THE WORLD” (1999): ¿REVISIONISMO O CONTINUIDAD DE UN PARADIGMA RELIGIOSO?.

Una vez situada la cuestión socio-religiosa dentro del debate de la postsecularidad y, a su vez, dentro del actual debate sobre la secularización y el resurgimiento religioso, cabe preguntarse: ¿Cuál es la postura de Peter L. Berger?.

La aparición en 1999 de la obra *The desecularization of the world*, provocó en la comunidad sociológica un antes y un después en la concepción del pensamiento de Peter Berger. Son muchos los autores que consideran que es a partir de esta publicación cuando se produce lo que denominan un <cambio de paradigma religioso> en el pensamiento bergeriano. De igual modo, consideran que el pensamiento de Berger ha estado, hasta esta fecha, influido por la teoría de la secularización y que el autor se ha dejado seducir por la dinámica del <resurgimiento religioso> que ya desde Kepel y Huntington, anteriormente, y J. Casanova, H. Cox, Hervieu-Léger, G. Weigel entre otros, en la actualidad, están poniendo de relieve. A partir de 1999 la teoría de la desecularización de Berger es puesta como ejemplo del cambio de rumbo que ha tomado la religión en la actualidad en muchos foros socio-religiosos y filosóficos. En esta línea, muchos autores también ponen de ejemplo a Berger al mostrarlo como uno de los pensadores más relevantes y más drásticos a la hora de corregir y poner en evidencia sus erróneas consideraciones sobre la religión en la actualidad y sobre su tan defendida <teoría de la secularización>. Así pues, si observamos la escasa literatura secundaria que sobre el autor y sobre la temática de la desecularización bergeriana existe actualmente podemos formular estas consideraciones:

1. Hay quienes consideran que en Berger se ha producido un cambio de paradigma religioso a raíz de 1999:

---

<sup>23</sup> Hervieu-Léger, D. (1993), *La religion pour mémoire*, op. cit., pág. 241. “El lugar de lo sagrado se da más fácilmente por los caminos de la subjetividad emocional”. (Hervieu-Léger, D. (1988), *Voyage de Jean Paul II en France*, París, Cerf).



*“De hecho, hoy los sociólogos de la secularización están revisando la tesis del inevitable declive de lo religioso. Uno de los casos más llamativos de <cambio de paradigma> lo encontramos en Berger, quien, tras predecir en los años 60 que las tradiciones religiosas se conservarían únicamente entre pequeñas <minorías cognitivas>, hubo de reconocer a finales de los años 90 el error de su predicción y hoy habla de una <deseccularización del mundo>”<sup>24</sup>.*

2. Otros autores, entre ellos José Casanova, piensan que la teoría de la deseccularización bergeriana responde, más bien, a un repentino cambio de orientación hacia lo público y lo político de la religión. De igual modo, considera que Berger, como otros muchos sociólogos, se limita a interpretar este nuevo fenómeno religioso:

*“No hay duda de que estamos siendo testigos de un cambio en lo que parecían ser las tendencias históricas del mundo moderno. Los expertos han ofrecido diferentes explicaciones de este aparente cambio de rumbo: Daniel Bell fue el primero en hablar de <retorno de lo sagrado>; Peter Berger menciona <la de-seccularización del mundo>,...; yo prefiero hablar de <la desprivatización de la religión>”<sup>25</sup>.*

3. Por último, hay también un grupo de autores, entre ellos Steve Bruce, que siguiendo la ortodoxia del modelo clásico de la secularización (B. Wilson), consideran que el cambio de <abjuración> actual de Berger es innecesario, pues “se está confesando de un error que nunca cometió” y sus teorías de los años sesenta son mejores que su posición actual. Berger, afirma S. Bruce, basa el abandono de su anterior posición (teoría de la secularización) en que el mundo en su conjunto no se está secularizando a medida que se moderniza. Bruce señala que la secularización es un proceso irreversible y, frente a la postura de Berger, advierte:

*“Si hubiera pensado que Berger estaba ofreciendo una pauta universal de la evolución social, nunca me hubiera sentido atraído por sus argumentos. Si hubiera creído que sostenía que la secularización era evitable, nunca hubiera sido su discípulo”<sup>26</sup>.*

<sup>24</sup> González- Carvajal Santabábara, L. (2003), “Atentos a los signos de nuestro tiempo”, *Capitulum Generale Ordinis Carmelitarum Discalceatorum*, nº. 89.

<sup>25</sup> Casanova, J. (2002), “Religiones públicas en el mundo global”, en Las religiones en la era de la globalización II, *Iglesia Viva*, nº 218, pag. 65

<sup>26</sup> Bruce cree que la “abjuración” de Berger es innecesaria, puesto que “se está confesando de un error que nunca cometió”, y sus teorías de los años sesenta son mejores que su posición actual. Berger basa el abandono de su anterior posición en que el mundo en su conjunto no se está secularizando a medida que se moderniza, pero según Bruce nada en su teoría nos hace creer que tuviera un alcance tan grande. “Si hubiera pensado que Berger estaba ofreciendo una pauta universal de la evolución social, nunca me hubiera sentido atraído por sus argumentos. Si hubiera creído que sostenía que la secularización era inevitable, nunca hubiera sido su discípulo”. (Bruce, S. (2001), “The curious case of the unnecessary recantation: Berger and secularization”, en Woodhead y otros (comp), *Peter Berger and the study of religion*, op. cit., pág. 100). Ver también: Bruce, S. (2006), “Secularization”, en R. Segal (comp.), *The blackwell companion to the study of religion*, Malden: Blackwell, pág. 428

De igual modo, tenemos un grupo de autores que consideran a Berger como un <rupturista>, en la medida en que su labor en sociología de la religión y, más concretamente, de su teoría de la secularización viene definida por consideraciones tales como: “error de predicción”<sup>27</sup> (González-Carvajal, J), “cambio de rumbo”<sup>28</sup> (Casanova, J), “abandono de su anterior posición”<sup>29</sup> (Bruce, S), “necesaria autocrítica”<sup>30</sup> (Stark, R), etc. Según estas interpretaciones de su pensamiento sobre la religión, éste se fragmentaría en dos partes bien diferenciadas que darían lugar a ver en Berger dos posibles paradigmas sin ninguna relación entre sí. Estos paradigmas estarían legitimados por la teoría de la secularización, que abarcaría hasta la década de los noventa y, por otro lado, la teoría de la desecularización, que surgiría a partir de esa década.

Esta interpretación, que defiende el cambio de paradigma sociológico-religioso en Berger, se fundamenta en dos errores fundamentales y reconocidos por Berger dentro de su teorización sobre la secularización:

1º. *La doble lectura que Berger hace del fenómeno del pluralismo.* Es decir, por un lado, y dentro del paradigma de la secularización, Berger defendía que la secularización implicaba un pluralismo que socavaba las estructuras de plausibilidad del <nomos religioso tradicional> (aspecto negativo). Por otro lado, a partir de la década de los noventa, Berger rompe con el tópico que consideraba que el pluralismo, junto con el relativismo, conducía irreversiblemente a la crisis de la religión. Muy al contrario, Berger considera ahora que, a raíz de los hechos empíricos, el pluralismo no conduce a la secularización sino a la desecularización (cambio de paradigma religioso).

2º. *La doble lectura que el autor hace de la modernización.* Esto es, por un lado, el paso que Berger realiza al considerar al proceso de modernización como equivalente a

---

<sup>27</sup> González- Carvajal Santabábara, L. (2003), “Atentos a los signos de nuestro tiempo”, op. cit.

<sup>28</sup> Casanova, J. (2002), “Religiones públicas en el mundo global”, op. cit., pág. 65

<sup>29</sup> Bruce, S. (2001), “The curious case of the unnecessary recantation: Berger and secularization”, en Woodhead y otros (comp)., *Peter Berger and the study of religion*, op. cit., pág. 100). Ver también: Bruce, S. (2006), “Secularization”, op. cit., pág. 428

<sup>30</sup> Stark, R. (1999), *The rise of christianity: A sociologist reconsiders history*, Princeton University Press, 1996; “Secularization R.I.P”, en *Sociology of Religion*, 60 (3); (2003), *For the glory of god: How monotheism led to reformations, Science Witch-Hunts, and the end of slavery*, Princeton University Press.



la secularización (lo que legitima la teoría de la secularización), y que constituiría el aspecto negativo de la modernización. Por otro lado, la retractación que a partir de finales de los setenta -aunque explicitado en la década de los noventa-, hace sobre esta argumentación (“El mundo no se está secularizando a medida que se moderniza”) y que determina el paso hacia su teoría de la desecularización (cambio de paradigma religioso). Este argumento se conoce como el <error de la secularización> bergeriano. Un error que Berger advierte cuando comprueba empíricamente que el dualismo modernidad-secularización no corresponde a la realidad.

Estos autores (defensores del <rupturismo bergeriano>), se basan en la aparente confusión metodológica de la teorización bergeriana para legitimar que, según ellos, Berger rompe, en la década de los noventa, con un modelo de comprensión religioso que no se sostiene por su incoherencia y por su incapacidad para dar explicaciones plausibles a la situación de crisis religiosa de la modernidad. Estos extravíos en la plausibilidad y la legitimación de los hechos empíricos, sirven a este sector para determinar y defender que Berger es <rupturista> y que esa ruptura se produce, esencialmente, en el paso de la secularización a la desecularización.

Por otro lado, están los que interpretan el pensamiento sociológico-religioso bergeriano como <no rupturista>. Estos autores (R. Stark, L. Iannaccone, etc) no defienden un cambio de paradigma en Berger porque consideran que este autor no sólo no ha revisado sus planteamientos teóricos, sino que, por el contrario, Berger defiende un paradigma interpretativo dentro de la sociología de la religión que es obsoleto e inadecuado a las vicisitudes y circunstancias modernas del discurrir religioso. Este modelo bergeriano al que se refieren es el denominado <nomos religioso tradicional>, que concibe a la religión como un <dosel sagrado>. Estos autores se fundamentan en una serie de características que, según ellos, les legitiman para sostener ese anquilosamiento del paradigma bergeriano. Entre estas características podemos señalar las siguientes:

- 1º. El modelo bergeriano quedaría obsoleto en la medida en que no llevaría a cabo una revisión crítica de la secularización, es decir, no superaría la etapa secular, quedando ahí mismo anquilosado.

2º. Este modelo quedaría también en evidencia en la medida en que no hace un buen uso de las teorías económicas del mercado religioso actuales y, por el contrario, tendería a potenciar una visión negativa de la competencia religiosa como ámbito degenerativo de la religión.

3º. Por último, el modelo bergeriano quedaría superado en la medida en que considera que la desregulación de este mercado religioso o situación pluralista hundiría a la religión en una crisis de plausibilidad.

Esta divergencia hace que Berger sea considerado, por muchos sociólogos y estudiosos del fenómeno religioso, como un claro ejemplo del debate sobre el cambio de paradigma religioso actual y, por otro lado, como ejemplo del científico social defensor del paradigma de la secularización, principalmente en los años sesenta y setenta, que recientemente ha dado un giro a sus planteamientos avalado por una revisión hermenéutica de los hechos empíricos contemporáneos. Berger, por así decirlo, personifica al crítico feroz de un paradigma religioso que anteriormente defendió. En este sentido, nos encontramos afirmaciones, extensamente defendidas por los ámbitos sociológicos, principalmente, que consideran que “sociólogos creyentes como Peter Berger, que tiempo atrás habían ayudado a formular una visión de la secularización encuentran ahora razones para pensar lo contrario”<sup>31</sup>. Estas apreciaciones, han dado lugar a dos planteamientos muy críticos respecto a Berger: 1º. Parecería que nos encontramos ante un personaje cuyos criterios sociológicos y filosóficos están arraigados en la ambigüedad, en la falta de rigor y de coherencia respecto a unos principios gnoseológicos originarios; 2º. Por otro lado, los que ven en los nuevos planteamientos de Berger, lo que podríamos denominar como “el atajo epistemológico”<sup>32</sup>. Este <atajo epistemológico> consideraría a Berger como un sociólogo de la secularización que se ha reciclado tras los acontecimientos históricos del resurgimiento religioso. Sin embargo, y en defensa de Berger, cabe decir que estos autores se centran, únicamente, en la etapa secular y post-secular (teoría de la desecularización). Por otro lado, los partidarios del anquilosamiento bergeriano y por

---

<sup>31</sup> Esteban, V. (2006), “Flujo y reflujo de la secularización. La revisión de un clásico de la teoría sociológica”, (Presentado en el CSIC el 17 de Mayo), Universidad de la Laguna, pág. 9

<sup>32</sup> Prades, J. A. (1988), *Lo sagrado. Del mundo arcaico a la modernidad*, Barcelona, Edt. Península, pág. 85

ende, de la no ruptura, caen en el mismo error de una interpretación parcial del pensamiento de Berger. En este caso, el olvido epistemológico se produce en la medida en que obvian la etapa post-secular bergeriana (teoría de la desecularización) y se centran, exclusivamente, en la etapa secular y pre-secular (nomos religioso tradicional y la teoría de la secularización).

Así pues, es en esta obra *The desecularization of the world. Resurgent religion and world politics* (1999), donde existe un verdadero vuelco del discurso bergeriano sobre el fenómeno de la religión. Desde esta fecha hasta la actual, Berger se ha centrado, fundamentalmente, en el estudio y análisis de la <desecularización del mundo>. Aunque esta tesis es defendida por Berger, a lo largo de toda su obra, es aquí donde se desarrolla explícitamente. Muestra de ello son los libros y la cantidad de artículos surgidos en torno a esta problemática. Esta obra se ha convertido en el referente fundamental para abordar el proceso de <desecularización> a nivel público. En la misma línea de estudio Berger publica, junto a Samuel P. Huntington, *Many globalizations* (2000)<sup>33</sup>. En este libro, Berger aborda el problema de la Globalización como fenómeno emergente y universal. Pero lo que a él verdaderamente le interesa es ver cómo afecta la globalización al fenómeno religioso. Muestra de este interés es su artículo “*Globalization and religion*” (2002). Y por último, aparece en el año 2004 *Questions of faith. A skeptical affirmation of christianity*<sup>34</sup>. Desde mi posición, creo que esta obra es importantísima por dos motivos: 1º. Completa y concluye su famosa trilogía formada por *The sacred canopy*, *A rumor of angels* y *A far glory*; 2º. Desarrolla su teoría de la desecularización pero desde la perspectiva de la conciencia del individuo, apostando por la teología de la inmanencia y por la teodicea escatológica.

---

<sup>33</sup> Berger, P- Huntington, S. P (eds). (2002), *Many globalizations. Cultural diversity in the contemporary world*, Oxford University Press. Traducido como: (2002), *Globalizaciones múltiples. La diversidad cultural en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Paidós.

<sup>34</sup> Traducido como: (2006), *Cuestiones sobre la fe. Una afirmación escéptica del cristianismo*, Barcelona, Herder.

### 3. (1963-1999) LA ETAPA SECULAR: MODERNIZACIÓN = SECULARIZACIÓN.

#### 3. 1. Cronología literaria de la teoría secularización bergeriana.

En 1963, Berger publica *Invitation to sociology*<sup>35</sup>, obra traducida a más de veinte idiomas distintos<sup>36</sup> y texto fundamental en la divulgación teórico-sociológica. Posteriormente, y siempre dentro de la línea de la sociología general, Berger -con la colaboración de su esposa Brigitte Berger- publica en 1972 un nuevo tratado de sociología del conocimiento desde la perspectiva del individuo y su biografía, nos estamos refiriendo a *Sociology: A biographical approach*<sup>37</sup>. En 1981, junto con Hansfried Kellner, aborda nuevamente el problema de la naturaleza, esencia y funciones de la disciplina sociológica en la obra *Sociology reinterpreted*<sup>38</sup>. En 1966 con la colaboración de Thomas Luckmann y A. Schütz, Berger publica la obra *The social construction of reality*, donde nos ofrece una panorámica de la sociología del conocimiento y de la dialéctica social, según la cual el hombre crea la sociedad y la sociedad crea al hombre. Esta es, sin duda, la obra fundamental dentro de su sociología del conocimiento. Es ésta una obra rica dentro de la sociología del conocimiento en la medida en que el autor intenta conciliar pensamientos contradictorios de pensadores tan distintos como Marx, Durkheim, y Weber, entre otros.

Una vez desarrollada su faceta sociológica en general, Berger vuelve a sus orígenes intelectuales del fenómeno religioso. Muestra de ello es la publicación de su famosa trilogía sobre sociología de la religión: *The sacred canopy* (1967), donde el autor pretende desarrollar una sociología del conocimiento aplicada al campo religioso; *A rumor of angels* (1969) y su posterior obra *The heretical imperative* (1979)<sup>39</sup>.

---

<sup>35</sup> Publicada en Doubleday, Garden City, New York, 1963. Traducida al castellano como: (1967), *Introducción a la sociología*, México.

<sup>36</sup> Según Joan Estruch, esta obra fue traducida también al catalán y al euskera. Ver: Estruch, J. (1997), "Introducción", de Berger, P-Luckmann, Th., *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, op. cit, pág. 14

<sup>37</sup> Publicada en Basic Books, New York, 1972.

<sup>38</sup> Publicada en Doubleday, Garden City, New York, 1981. Traducida al castellano como: (1985), *La reinterpretación de la sociología*, Madrid, Espasa-Calpe.

A partir de 1969, el interés de Berger va a dar un giro y se va a centrar ahora en los temas sociales, sobre todo después de conocer a Ivan Illich en el Centro Intercultural de Documentación Cuernavaca, México. Los temas que le interesan van desde la problemática de la modernización y el análisis sociológico de la conciencia, el desarrollo económico-cultural y el cambio social, la ética, la política. Fruto de este cúmulo de intereses variados es la publicación de dos nuevas obras: *The homeless mind* (1973) y *Pyramids of sacrifice* (1974)<sup>40</sup>.

A partir de este periodo, la preocupación de Berger se ha venido centrando en la temática de la modernidad y su relación con la conciencia humana. Además, sigue siendo una figura clave en temas políticos, éticos, sociales. Todas estas preocupaciones se han visto plasmadas en tres obras: *Facing up to modernity* (1977), *The war over the family* (1983) y *The capitalist revolution* (1986)<sup>41</sup>.

El año 1997 fue muy productivo en la elaboración literaria de Berger. Junto a Thomas Luckmann, vuelve a abordar el problema socio-religioso; aparece otra de sus obras claves para entender la problemática de la modernización y sus consecuencias para la conciencia humana, hablamos de *Modernität, pluralismus und sinnkrise. Die orientierung des modernen menschen*<sup>42</sup>. En esta obra, Berger aborda el problema de la crisis de sentido del mundo actual que viene determinado por los procesos de modernización, pluralización y secularización de la sociedad. Berger apuesta por las instituciones intermedias (familia, iglesia, escuela, etc) existentes entre el individuo y el macrosistema social para solucionar los problemas. Este mismo año (1997), Berger

---

<sup>39</sup> Berger, P. (1967), *The sacred canopy*, op. cit. Traducida como: (1971), *El dosel sagrado*, Buenos Aires, Amorrortu; y como: (1971), *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairos; (1969), *A rumor of angels*, Doubleday, N. Y, Garden City. Traducida como: (1975), *Rumor de ángeles*, Barcelona, Herder; (1979), *The heretical imperative*, N. Y, Doubleday, Garden City.

<sup>40</sup> Berger, P- Berger, B-Kellner, H. (1973), *The homeless mind*, op. cit. Traducida como: (1979), *Un mundo sin hogar*, Santander, Sal Terrae; Berger, P. (1974), *Pyramids of sacrifice*, N. Y, Doubleday, Garden City. Traducida como: (1979), *Pirámides de sacrificio*, Santander, Sal Terrae.

<sup>41</sup> Berger, P. (1977), *Facing up to modernity*, New York, Basic Books; Berger, P- Berger, B. (1983), *The war over the family: Capturing the middle ground*, N. Y, Doubleday, Garden City; Berger, P. (1986), *The capitalist revolution*, N. Y, Basic Books. Traducido como: (1989), *La revolución capitalista*, Barcelona, Península.

<sup>42</sup> Traducido como: (1997), *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, op. cit.

publica *Redeeming laughter. The comic dimension of human experience*<sup>43</sup>. En este original libro, el autor profundiza en la naturaleza de la experiencia humana de lo cómico como medio de trascender el orden real ordinario. Este libro es, desde mi punto de vista, muy interesante en la medida en que Berger pretende abrir con él -de forma explícita- lo que será su teoría de la desecularización. Es decir, Berger plantea la experiencia de <la otra realidad>, de lo <trascendente> como algo decididamente inmanente, necesariamente humano. Este libro abre la puerta a lo que, literariamente, será su teología de la inmanencia. Por último, aparece su obra *Los límites de la cohesión social*<sup>44</sup>, trabajo en el que junto a autores como J. D. Hunter, Hervieu-Léger, y otros, intenta analizar los conflictos que se producen en las sociedades pluralistas entre comunidades de distintas culturas e identidades, así como buscar vías y modelos que permitan reforzar la cohesión social y la convivencia pacífica.

### 3. 2. El binomio modernización-secularización como crisis de identidad religiosa.

En la etapa secular, Berger plantea y esboza los elementos primigenios y germinales de la crisis del <nomos religioso> y, consecuentemente, de la actual situación de malestar religioso. Se desarrolla cómo el proceso de modernización se erige en la principal causa de la ruptura con las estructuras tradicionales de plausibilidad religiosa, causas que vehiculan la crisis de la tradicional cosmovisión religiosa del mundo (aparece el concepto de pluralismo), así como las nuevas cosmovisiones derivadas de la fragmentación estructural tradicional. El proceso de modernización hace posible que en el mundo moderno se escinda el dosel sagrado tradicional como marco nómico y legitimador de la sociedad. Esto produce un impacto en las estructuras externas de plausibilidad de la religión (instituciones) y en su estructura interna (conciencia). Berger plantea los elementos y la dinámica que la secularización produce en la conciencia individual y colectiva. La diferenciación institucional, la fragmentación social, el relativismo gnoseológico, la racionalización instrumental y sus ubicaciones en la moderna cosmovisión estructural, configuran el nuevo panorama conceptual derivado

---

<sup>43</sup> Traducido como: (1999), *Risa redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana*, op. cit.

<sup>44</sup> Berger, P., (ed.). (1999), *Los límites de la cohesión social. Conflictos y mediación en las sociedades pluralistas*, Barcelona, Edit. Galaxia Gutenberg- Círculo de lectores.

de la <modernización> y su interacción con el ámbito subjetivo del individuo. Berger pretende determinar si las denominadas “profecías” de la secularización implican que la secularización será tan gradual como lo haya sido la modernización, si tendrá un mayor grado de diferenciación estructural y, sobre todo, si derivará en una secularización de las conciencias.

En la etapa secular aparece uno de los grandes errores que Berger reconocerá a partir de su etapa postsecular con lo que el denomina como “confusión de categorías”<sup>45</sup>, es decir, considerar que la modernización conduce necesariamente a una secularización que se manifiesta en la pluralización de creencias y visiones religiosas. En este sentido, Berger desarrolla el denominado <pluralismo religioso y la situación de mercado>. El autor considera que esta situación de mercado es debida, esencialmente, a las siguientes premisas: 1º. La pérdida de plausibilidad del concepto tradicional de <religión> y de su condición de dar sentido a la totalidad de la vida humana (dosel sagrado) en las sociedades pluralistas modernas; 2º. La religión se convierte en un asunto privado; 3º. El futuro inmediato de la religión es su integración plena dentro de una dinámica de mercado, donde adopta la entidad de artículo de consumo. La situación pluralista es una situación de mercado donde las instituciones religiosas se vuelven organizaciones de venta y las tradiciones religiosas pasan a ser artículos de consumo. Dentro de esta etapa el autor pretende determinar hasta qué punto esta diferenciación estructural y automatización, derivadas ambas del proceso de racionalización, se hace manifiesta tanto a nivel objetivo (pluralismo de organizaciones religiosas en competitividad), y en el nivel subjetivo (derrumbe de lo <dado por sentido>, de la visión estable, plausible e incuestionable del mundo).

### 3. 3. Modernización y crisis del <nomos religioso>.

La situación del mundo en años recientes ha dado lugar a un amplio espacio de debate, en el cual la religión constituye el elemento básico de estudio en el marco de las tensiones entre tradición y modernización. El análisis en torno a la relación de los modelos normativos modernización / secularización surge, a finales de los 80, a raíz de

---

<sup>45</sup> Berger, P. (2008), “Secularization Falsified”, *First Things*, 02, pág. 2



la incipiente percepción de los modelos de politización de la religión. Esto permitió el derrumbe del modelo tradicional de la religión (Berger), a favor de nuevos modelos de interpretación funcional de la religión en las sociedades modernas (religión-mercado, capacidad conflictiva de la religión, etc.). Todo lo anterior, deja ver la creciente interrelación de la religión dentro del proceso de modernización de las sociedades contemporáneas<sup>46</sup>.

El proceso de modernización desafía los modelos tradicionales de la religión, en la medida en que hace tambalear sus identidades y su continuidad socio-histórica. Es decir, la religión parte de las reservas de conocimiento y de sentido que portan sus tradiciones culturales. Esto implica que la religión, como monopolio de sentido social, sea una actividad continua y creadora de símbolos y estructuras de plausibilidad que aportan significado y sentido a la vida de los individuos. Se configura así, un <nomos> garante de una seguridad y una estabilidad omniabarcadora, frente a los desafíos que representa el <terror anómico>. La modernización representa para la religión, no sólo un desafío, sino también una amenaza, pues pone en entredicho toda la estructura tradicional del monopolio religioso de sentido: “La crisis de plausibilidad sufrida por la religión en el mundo occidental está íntimamente relacionada con esos rasgos de la modernidad”<sup>47</sup>.

De esta forma, el debate reciente en torno a la religión y a la modernización/secularización, se centra en dilucidar si dentro de una sociedad secularizada, diferenciada, instrumentalizada y pluralista, la religión aparece en estado de permanencia (modelo tradicional), resurgimiento o en forma de un desvanecimiento progresivo hacia una pérdida de plausibilidad y de legitimación socio-cultural. Dentro de esta dinámica, cabe plantearse si la religión ha desaparecido en la modernidad o, simplemente, aparece disfrazada configurando un desplazamiento de lo sagrado y no una desaparición. Es decir, la religión en la modernidad persiste, pero dentro de una

---

<sup>46</sup> Berger define así la modernización: “Modernity is a constellation of institutions and structures of consciousness...” (Berger, P. (1978), “Secular branches, religious roots”, *Society*, nº. 20).

<sup>47</sup> Berger, P. (1973), *The homeless mind*, op. cit., pág. 156; Para desarrollar la relación entre modernización y secularización, véase: Berger, P. (1978), “Secular branches, religious roots”, op. cit.



crisis inevitable de credibilidad y de falta de legitimación que desemboca en una obstrucción del “futuro como fuente de inquietud”<sup>48</sup>.

Berger asegura que el problema de base se encuentra en lo que denomina “el problema de la modernidad” y en las “características/dilemas sociológicas de la modernización”. La modernidad es un conglomerado de elementos metodológicos, económicos, sociales y cognitivos, todos ellos empíricamente accesibles y, por tanto, la modernización ha de ser entendida en íntima relación con los procesos tecnológicos y económicos acaecidos en la modernidad. En este sentido, Berger entiende la modernización como “el crecimiento y difusión de una serie de instituciones basadas en la transformación de la economía por medio de la tecnología”<sup>49</sup>, además de indicar que es un proceso que ha traído consigo sufrimiento, turbulencia y un profundo descontento mental. Señala el autor, que debemos identificar la modernización en su dimensión cognitiva, debido a que una comprensión global de cualquier realidad social debe incluir este elemento: toda realidad social tiene un componente esencial de conciencia sin cuya consideración el estudio de aquella queda siempre incompleto. El problema de la modernidad viene así constituido, según el autor, por la definición y el análisis de los factores que constituyen el complejo de significados de ésta, es decir, por las definiciones de los elementos de la conciencia moderna.

La modernización es un fenómeno histórico-institucional que ha de ser estudiado como cualquier otro fenómeno histórico. Sin embargo, no sólo es vista por Berger como un mero proceso institucional, sino como un proceso interno de la conciencia humana. La modernización es, en este sentido, una revolución de las estructuras de conciencia. Todos los factores de la modernización conducen a una transformación social y a una “des-institucionalización”; es decir, un debilitamiento general de las instituciones sobre el individuo y, especialmente, las instituciones religiosas.

---

<sup>48</sup> Sung, Joung Mo. (1992), *Pobreza y neoliberalismo: un desafío a la evangelización*, Sao Paulo, Paulinas; Ver también: Berger, P. (1978), “Secular branches, religious roots”, op. cit.

<sup>49</sup> Para más información sobre el tema <modernización, secularización y pérdida de lo sobrenatural>, ver: Berger, P. (1977), “Secular Theology and the rejection of the supernatural: reflections on recent trends”, en *Theological Studies*, 38, (1), págs. 39-56

Las consecuencias secularizadoras del proceso de modernización son más acentuadas en el área de la religión, pues la modernización desafía y ataca directamente a la integración simbólica que para las sociedades tradicionales pre-modernas significaba la religión. De este modo, la crisis de plausibilidad sufrida por la religión en el mundo occidental está íntimamente relacionada con los portadores de la modernización:

*“La crisis de la religión tradicional revela, quizá más vivamente que cualquier otra cosa, la experiencia esencial de la modernización, la pérdida individual y colectiva de sentidos integradores. Por esta razón, el ansia de reintegración es una de las más profundas realidades de las sociedades en proceso de modernización”*<sup>50</sup>.

En definitiva, Berger establece que la religión se ha visto comprometida de muchas formas en la dinámica institucional de la modernización. Esto ha posibilitado el que la religión se haya convertido a la vez en partidaria y antagonista de varias instituciones modernizadoras (capitalismo, estado moderno, universidad, etc.,).

La religión y las iglesias, como instituciones religiosas, se han visto profundamente afectadas por los dilemas de la modernización, sobre todo a nivel de conciencia. Esto es debido a: 1º. La *abstracción moderna*, que produce un efecto desmitologizador de la conciencia moderna<sup>51</sup>. Se produce, entonces, un choque o colisión secularizadora entre la conciencia moderna y la abstracción religiosa; 2º. La *individuación moderna*, que actúa como oposición a las formas de la religión que dependen de las estructuras sociales premodernas, produciendo una ruptura con el nomos religioso tradicional.

---

<sup>50</sup> Ibid., pág. 158. Berger considera que hoy en día es muy difícil distinguir entre sociedades tradicionales y sociedades modernizadas, salvo en raras excepciones: “A totally modern and a totally traditional society are ideal types. A totally traditional society may still exist -perhaps in the interior of Amazonia, in certain parts in central Africa, or in Papua, New Guinea. But except for these anthropologists’ paradises, soon to disappear, there are no totally traditional societies. Neither is there a totally modernized society. Societies regarded as very modern -such as the United State, Switzerland, Sweden- contain traditional features. Contrary to myth, Austria is one of the most industrialized countries in the world... But although no society is totally modern or totally traditional, societies do fall on a continuum; it is meaningful to describe the United State as more modern than Papua, as long as we bear in mind we are talking about a continuum”. (Berger, P. (1978), “Secular branches, religious roots”, op. cit).

<sup>51</sup> Para desarrollar el tema de la <desmitologización y la secularización de la conciencia moderna>, ver: Berger, P. (1977), “Secular theology and the rejection of the supernatural: reflections on recent trends”, op. cit.

### 3. 4. Modernización, secularización y pluralización.

Por vez primera en la historia, afirma Berger, las legitimaciones religiosas del mundo han perdido su plausibilidad dentro de las masas de las sociedades modernas. Esto ha hecho entrar en crisis tanto a las instituciones sociales como a las vidas individuales, extendiéndose a las conciencias de casi todos los sujetos de las sociedades avanzadas. Este último postulado, que considera que se puede discutir si dicha decadencia de la religión pasa a la conciencia y de qué modo lo hace, es continuamente replanteado por Berger. Por tanto, el debate que plantea Berger es: ¿En Europa se produce una <desinstitucionalización> de la religión o más bien una <institucionalización> distinta de la religión respecto a la religiosidad tradicional vinculada a las Iglesias?. Sea como fuere -Berger considera que la cuestión sigue abierta-, lo cierto es que “ha surgido un problema de <significatividad>, no sólo para las instituciones como el Estado, o la economía, sino incluso para las rutinas ordinarias de la vida cotidiana”<sup>52</sup>. Paneles enteros de la religión han dejado de ser creíbles. Cada día son menos los creyentes que se adhieren a estas cosmovisiones de dogmas y prácticas, y cada vez más los que practican el hado de la elección y la selección, según sus conveniencias o preferencias subjetivas. (Por ejemplo, encuestas realizadas a nivel mundial muestran cómo un significativo porcentaje de católicos pueden sentirse católicos y creer más bien en la reencarnación, no en la resurrección).

La identificación entre modernización y secularización se debe, principalmente, a que la ciencia y la tecnología socavan, de forma inevitable, la credibilidad de las creencias religiosas. Es decir, estos factores de la modernización, en su afán de dominación, desvían la atención de aquellas realidades hacia las que se dirigen las pretensiones de la religión. Esto conduce a un debilitamiento de la plausibilidad y credibilidad de tales definiciones religiosas sobre la realidad. Nos encontramos, indica Berger, ante una crisis de fe en la que a medida que avanza la modernización aumenta dicha crisis. Sin embargo, la modernización/secularización tiene también, para Berger, consecuencias positivas, en el sentido de que puede ser definida como la liberación del individuo, la cultura y la sociedad de la autoridad religiosa y las normas dogmáticas religiosas. De igual modo, esta liberación implica, gracias al proceso de racionalización

---

<sup>52</sup> Berger, P. (1967), *The sacred canopy*, op. cit., pág. 125

científico tecnológico, la liberación dentro de las religiones de los dogmas inmutables y absolutistas. Berger dirá que surge un liberalismo teológico que intenta armonizar la tradición religiosa con la cosmovisión del mundo moderno, a través del desmantelamiento de todo andamiaje sobrenatural de la tradición religiosa.

La pregunta fundamental que Berger se plantea es: “¿Por qué ha sido precisamente en el Occidente que se ha desarrollado el fenómeno de la secularización?”<sup>53</sup>. La respuesta bergeriana tiene que ver con el fenómeno de la modernización occidental, esto es, la modernidad como fenómeno histórico. El proceso de secularización es un proceso propio de la sociedad occidental, afirma Berger, por dos motivos fundamentales: 1º. En la medida en que deriva de una tradición judeo-cristiana se trata de una tradición implantada dentro de la sociedad occidental; 2º. Porque es una consecuencia directa de la evolución que conduce a una sociedad industrial, fenómeno característico de esta sociedad.

La modernidad no sólo ha transformado el entorno objetivo de la vida humana, sino que también ha transformado la conciencia subjetiva de los individuos. Así pues, el elemento fundamental se encuentra en la íntima asociación entre modernización y secularización. El proceso de modernización sumerge a las distintas tradiciones religiosas en una “crisis o colapso de plausibilidad”, y “una crisis de identidad y pertenencia institucional”, pues la institución religiosa que antes era inamovible y “dada por supuesto”, ahora se relativiza en “un malestar religioso”. A partir de estos presupuestos, la secularización viene definida por los términos <plausibilidad>, <significatividad> y <legitimación>.

Berger divide en agentes primarios y secundarios a los distintos factores que han contribuido al socavamiento de las estructuras de plausibilidad de la religión en las sociedades modernas occidentales. Entre los agentes (portadores) primarios, distingue la ciencia y la tecnología (la economía y la industrialización); entre los agentes secundarios, destaca las grandes metrópolis contemporáneas y el pluralismo socio-cultural<sup>54</sup>. Este pluralismo religioso tiene, a juicio de Berger, dos consecuencias:

---

<sup>53</sup> Ibid, op. cit., 124

1ª. Una positiva, la <libertad religiosa>; es decir, el derecho de cada individuo en la elección libre de sus creencias y convicciones religiosas; 2ª. La segunda es más negativa respecto a las instituciones religiosas establecidas, pues, socava de raíz todas las pretensiones de verdad absolutas de las distintas tradiciones religiosas (pérdida de monopolio cosmovisional), dando lugar a la denominada “crisis de plausibilidad”<sup>54</sup>. De igual modo, esta situación pluralista implica una multitud de estructuras de plausibilidad en competencia (situación de mercado): las religiones se ven obligadas a competir entre sí, a estandarizar sus mensajes de sentido religioso, así como a adaptarse a las necesidades y preferencias de los creyentes. Esto conlleva una relativización de los distintos contenidos religiosos y una reducción en sus pretensiones de verdad. A partir de ahora, la religión no puede ser ya impuesta, sino que debe ser vendida.

Complementariamente a la pluralización de los universos simbólicos en la modernidad secular y a la privatización de la esfera religiosa, vivencialmente concebida, tiene lugar una nueva reubicación de la religión en las sociedades modernas. Es decir, al

---

<sup>54</sup> Existe un grupo de autores que consideran, contrariamente a Berger y Luckmann, que la crisis actual de la religión no se debe principalmente al proceso de secularización, ni al pluralismo religioso, cultural y filosófico, ni al consumismo y hedonismo modernista, al racionalismo, ni siquiera a la relativización que sufren las instituciones, creencias, prácticas religiosas o contenidos dogmáticos de fe, sino a la indiferenciación, a la “religión sin religión”. Estos autores establecen que si la religión actual se encuentra sumida en una crisis es debido, fundamentalmente, a la propia religión. Es decir, nos encontramos con que las grandes religiones no se han adaptado a la modernidad, pues, presentan unos contenidos que resultan míticos para la conciencia del hombre moderno, y por tanto rechazables. La crisis de la religión no es de personas sino de contenidos, del mensaje religioso como tal. Son los monoteísmos autoritarios o “religiones de creencias”, que no son funcionales, los que chocan con la modernidad, y dejan paso a la nueva religiosidad postmoderna, fundamentada en las tradiciones budistas o hinduista, donde las verdades se enseñan no para ser creídas y aceptadas como divinamente reveladas sino para ser vividas y comprendidas. Lo que entra en crisis en estas religiones monoteístas y autoritarias (cristianismo) es, en este sentido, su visión del cosmos y del ser humano, sus categorías estáticas y estatizantes de persona, sustancia, naturaleza, de lo natural y lo sobrenatural, de la eternidad, de la historia, etc., en un mundo dominado por el conocimiento y la innovación científico-tecnológica. (Robles, J.A. (2001), *Re-pensar la religión. De la creencia al conocimiento*, Costa Rica, Euna, Univ. Nacional, Heredia). Para más información, consultar los planteamientos teóricos de la corriente denominada: <religión del conocimiento silencioso>.

<sup>55</sup> Berger considera que el pluralismo se debe más a los portadores secundarios: la urbanización, la movilidad social y el desarrollo científico. Estos factores han socavado todos los mundos de sentido posibles, condicionando, a su vez, una inseguridad social. Los individuos de estas sociedades modernas llegan a un acuerdo con la gran diversidad de personas, valores, definiciones de la realidad radicalmente diferentes de las suyas. Esta pluralidad socava la incondicional adhesión a las tradicionales confesiones religiosas y produce una relativización de todas las certezas religiosas. (Berger, P. (1974), *Pyramids of sacrifice. Political ethics and social change*, op. cit). “La secularización relativiza la autoridad de ambas tradiciones religiosas y las instituciones religiosas. Otra manera de expresar esto es decir que la secularización amenaza el estado objetivo de la religión en la cultura moderna... Esta posición debe repudiar necesariamente autoridad como la fuente definitiva de las afirmaciones religiosas; al mismo tiempo, también puede mantener la distancia crítica para la nueva autoridad de la secularidad moderna”. (Berger, P. (1978), “On the conceptualization of the supernatural and the sacred”, *Dialog*, 17, pág. 36).

mismo tiempo que los monopolios religiosos sufren una crisis de credibilidad y de plausibilidad, a la vez que de indiferencia y falta de compromiso en sus feligreses, la tradición religiosa, tradicionalmente impuesta de forma autoritaria, es ahora un producto dependiente del marketing.

A lo largo de la historia, las estructuras de plausibilidad de la religión -señala Berger- fueron fuertes y dignas de crédito. Sin embargo, estos procesos plantean problemas considerables a la tarea de mantener una determinada estructura de plausibilidad que permita una confirmación social de las creencias religiosas. Uno de los elementos de la modernización es, precisamente, la disolución de las comunidades cohesionadas que configuraban y proporcionaban una fuerte plausibilidad a las creencias religiosas. La consecuencia de todo esto es: un debilitamiento de la plausibilidad de las definiciones religiosas de la realidad, una pérdida de credibilidad y de certeza, es decir, una crisis de fe con carácter permanente que avanza en la medida en que avanza la modernización.

Berger parte de un fenómeno sociológicamente constatado, esto es: secularización y pluralismo son correlativos. La secularización aparece como un proceso cuyos resultados afectan tanto a las estructuras socio-culturales como a la religión misma. De aquí se deriva que el proceso de secularización lleva consigo la <desmonopolización> o desregulación de las tradiciones religiosas y su desinstitucionalización (como focos organizativos pierden importancia para la espiritualidad), en consecuencia, conduce a la situación pluralista de las sociedades modernas occidentales.

La situación pluralista de la religión conduce, a su vez, a una situación de mercado, pues, como señala Berger:

*“La tradición religiosa, que antes era autoritariamente impuesta, ahora es un producto que depende del marketing. Tiene que ser “vendida” a una clientela que ya no está obligada a comprar. La situación pluralista es, más que nada, una situación de mercado. En ella las instituciones religiosas se vuelven organizaciones de venta y las tradiciones religiosas artículos de consumo. Por lo menos gran parte de la actividad religiosa en semejante situación resulta dominada por la lógica de la economía de mercado”*<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> Berger, P. (1967), *The sacred canopy*, op. cit., pág. 138. Berger y Kellner se refieren al fenómeno del pluralismo en estos términos: “una situación en la que las comunidades con diferentes sistemas de significado consiguen coexistir en paz civil. El pluralismo mantiene una estrecha relación con el

La religión no puede ser ya impuesta, sino ofrecida en un mercado. El creyente actúa como un consumidor y, como tal, emplea los mecanismos propios de su rol, es decir, ejerce un férreo control sobre el producto. Esta dinámica posibilita que el producto ofrecido (instituciones, creencias religiosas, etc.) sea objeto de múltiples modificaciones con el fin de satisfacer las preferencias de los consumidores. Berger asegura que “en la medida en que el mundo de los consumidores se halla secularizado, sus preferencias lo han de reflejar. Es decir, preferirán los productos religiosos que sean congruentes con la conciencia secularizadora a los que no lo sean”<sup>57</sup>.

El problema de la <pluralización>, acompañado del problema de la <plausibilidad>, conduce al problema de la <legitimación>. De este modo, si la evolución de la sociedad moderna occidental tiende hacia una diferenciación funcional (pluralismo) es evidente que éste produzca, de forma inherente, un socavamiento de las cosmovisiones religiosas tradicionales originando una crisis de <plausibilidad>, <legitimación> y, en consecuencia, la aparición de un universo de relativización de sentido y significado.

La secularización, desde la perspectiva bergeriana -en tanto que crisis de sentido y de la religión en las sociedades modernas- es debida al pluralismo moderno, es decir, “a la pluralidad de formas de vida y de pensamiento”<sup>58</sup>. Berger lo expresa así:

*“El pluralismo moderno conduce a la relativización total de los sistemas de valor y esquemas de interpretación. Dicho de otro modo: los antiguos sistemas de valores y esquemas de interpretación son “descanonizados”. La consiguiente desorientación del individuo y de grupos enteros ha sido durante años el principal objeto de la crítica social y cultural. Se han propuesto categorías tales como “alienación”, “anomia” para caracterizar la dificultad que experimenta la gente en el intento de encontrar su camino en el mundo moderno. La debilidad de estos conceptos no radica en el hecho de que exacerban las crisis de sentido, sino en percibir la capacidad que tienen los individuos y las distintas comunidades de vida y de sentido para preservar sus propios valores e interpretaciones”*<sup>59</sup>.

---

relativismo, ya que la misma pluralidad de sistemas de significado debilita la estructura de plausibilidad de cada uno de ellos” (Berger, P-Kellner, H. (1983), *Sociology reinterpreted*, op. cit., págs. 77-78).

<sup>57</sup> Berger, P. (1967), *The sacred canopy*, op. cit., pág. 146

<sup>58</sup> Berger, P- Luckmann, T. (1997), *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, op. cit., pág. 74

<sup>59</sup> *Ibíd.*, pág. 76



#### 4. (1999 SS) LA ETAPA POSTSECULAR: MODERNIZACIÓN = PLURALIZACIÓN.

*“Mi idea es que la suposición de que vivimos en un mundo secularizado es falsa. El mundo de hoy, con algunas excepciones, es tan furiosamente religioso como lo fue alguna vez, y en algunos sitios más que antes. Esto quiere decir que lo que los historiadores y sociólogos denominaron <teoría de la secularización> está esencialmente equivocada. En mis trabajos tempranos yo colaboré con estas ideas sobre la teoría de la secularización. La mayoría de los sociólogos teníamos buenas razones para sostener esas ideas... La teoría que se corresponde a los trabajos de 1950 y 1960, la idea es simple: la modernización conduce al declive de la religión, tanto en la sociedad como en las mentes de los individuos. Esta es la idea clave que ha resultado estar equivocada”<sup>60</sup>.*

En 1999, Berger abandona su tesis de la secularización como paradigma religioso y adopta una nueva visión revisada de la misma. Este cambio se debió, como él mismo afirma, a que dicha teoría tiene cada vez menos sustento empírico. Esta nueva visión revisada se fundamenta en dos errores de la anterior teoría: 1º. Un error que él denomina como “de base intelectual”, es decir, confundir dos fenómenos que están muy relacionados pero son distintos: la secularización y la pluralización; 2º. Un segundo error que Berger califica como <error de categorías de la creencia religiosa>, es decir, lo que ha cambiado no es el *qué* de la creencia sino el *cómo* de la creencia<sup>61</sup>. En este sentido, la modernidad no es intrínsecamente secularización, es necesariamente pluralizar: “La modernidad se caracteriza por una pluralidad cada vez mayor, dentro de la sociedad misma, de diferentes creencias, valores y visiones del mundo”<sup>62</sup>. La pluralidad constituye un desafío para todas las tradiciones religiosas que deben hacer frente al hecho de que existen estos <otros> tanto a nivel local como translocalizacional. Sin embargo, esto no quiere decir que la secularización no exista más o no haya existido. Significa que ésta no es el resultado directo de la modernidad, ni es su único efecto de la modernidad en el campo religioso. La secularización deja de ser la situación paradigmática de la religión para convertirse en una marco cosmovisional más entre otros. La secularización, por tanto, pasa a ser una <excepción relevante>: “la secularización no es la norma moderna sino un caso extraño que requiere explicación. La pregunta que más le interesa no es por qué el mundo está burbujeando

<sup>60</sup> Berger, P. (1999), “The desecularization of the world. A global overview”, en Peter L. Berger (edit), *The desecularization of the world*, op. cit., pág. 2

<sup>61</sup> Mathewes, Ch, T. (2008), “An Interview with Peter Berger”, *The Hedgehog Review*, pág. 2

<sup>62</sup> Berger, P. (2008), “Secularization falsified”, op. cit., págs. 1-2



de pasiones religiosas, sino por qué, a pesar de semejante ebullición, persiste la secularización entre ciertos círculos y ciertas regiones”<sup>63</sup>.

Si existe un consenso unánime dentro del debate socio-religioso actual, es el que reconoce que ni las teorías más o menos secularizadoras de la modernidad como proceso histórico, ni el actual proceso espacial de la globalización han implicado un retroceso ni una claudicación de la religión. Muy al contrario, los hechos empíricos de los últimos años han corroborado que la persistencia de la religión en la actualidad es cada vez más acentuada y, especialmente, dentro del ámbito político y público. Muestra de ello es que la religión, a través de sus instituciones, se ha convertido en un elemento fundamental de cohesión y de construcción de identidades sociales. El proceso de la globalización ha servido de vehículo de expansión translocalizacional para la fertilización religiosa del panorama mundial.

El ámbito de estudio del resurgimiento de la religión y su relación con lo político es un problema que han desarrollado, principalmente, los científicos sociales norteamericanos. Todos estos autores coinciden en señalar que dicho resurgimiento político de la religión se produce, fundamentalmente, en la década de los setenta y los ochenta, como ruptura con las concepciones estáticas de las décadas de los cincuenta y los sesenta, donde los científicos sociales creían que la modernización podría reducir el resurgimiento religioso y reducir la expresión religiosa al ámbito de lo privado, debido a los portadores de la secularización. De igual modo, otra característica que estos autores observan y que está totalmente relacionada con la teoría bergeriana, es que este resurgimiento se produce como una forma de superar o responder a la crisis generada por el binomio modernización-secularización que afecta, fundamentalmente, a la legitimación y a la identidad social.

---

<sup>63</sup> Hernández, A. (2005), *Transformaciones sociales y cambio religioso en la frontera norte de México*, Madrid, Departamento de Sociología (UCM), pág. 44

#### 4. 1. La teoría de la desecularización.

La teoría de la desecularización bergeriana intenta encontrar acomodo dentro de una concepción más extensa de la teoría de la desecularización ya existente. Es decir, la teoría bergeriana surge en un marco sociológico-religioso donde ya existe, aunque con otras nomenclaturas, una teoría de la desecularización -recordemos <el retorno de lo sagrado> de D. Bell, el <resurgir global del fundamentalismo religioso> de M. Martín y S. Appleby, etc.-, y donde también existen diversas formas de interpretar la teoría de la desecularización.

Por un lado, existen interpretaciones y valoraciones positivas del proceso de desecularización en la medida en que lo consideran como un nuevo espacio de búsqueda de libertades identitarias. Entre estas valoraciones positivas están quienes consideran dicha teoría -o el fenómeno de la desecularización en sí-, como la nueva religiosidad o las <nuevas formas de creer en la modernidad><sup>64</sup>, como respuesta religiosa a una época de vacío<sup>65</sup>, del final de las ideologías y las utopías -grandes relatos como gusta llamar a Manuel Fraijó-, de una época donde es manifiesta una crisis de identidades y una fragmentación de la vida tras el fracaso cosmovisional de la secularización. Esta religiosidad se expresa en forma de una desecularización que pretende una vuelta a la religión emocional frente a la racionalización de la realidad, de la estetización frente a la conceptualización ética, etc. Estaríamos ante una concepción de la desecularización como una recomposición de lo religioso que se manifiesta pública y políticamente en los Nuevos Movimientos Religiosos. Existe otra concepción actual de la teoría de la desecularización que, siguiendo la línea de autores como G. Weigel, Kepel y Huntington<sup>66</sup>, señala que la desecularización del mundo es una de las realidades sociales

---

<sup>64</sup> “Hace ya algún tiempo, el filósofo francés André Malraux advirtió que el siglo XXI se caracterizaría por una irresistible tendencia hacia nuevas formas de religiosidad y de procesos de desecularización”. (“Problemas difíciles y relaciones complejas”, en *Diario “La Prensa”*, Nicaragua, 17 de junio de 2002).

<sup>65</sup> Son muchos los autores que han descrito esta situación de crisis y vacío de la modernidad, entre ellos destacan G. Lipovetsky, J. F. Lyotard, J. Baudrillard, J. Derrida, M. Foucault, M. Mafessoli, F. Jameson, P. Anderson, G. Vattimo, Z. Bauman.

<sup>66</sup> “No faltan voces prominentes que proclamen el renacimiento religioso a través del mundo, cuyos primeros signos ya son evidentes. El sociólogo religioso francés Gilles Kepel expresa su opinión en su libro *La Revanche de Dieu* (La Revancha de Dios), opinión que comparten historiadores estadounidenses como Weigel y Huntington. A nivel más amplio”, dice Huntington, “el resurgimiento religioso a través de todo el mundo es una reacción contra el secularismo, el relativismo moral y la autoindulgencia, así como

dominantes en la vida de finales del siglo XX. Es en esta línea, donde la desecularización es entendida como un proceso en el que la religión ha conseguido llenar el vacío dejado por la secularización y el cambio social, a base de ofrecer identidades sociales y compromisos existenciales. Sin embargo, es bajo esta interpretación contemporánea de la desecularización, donde la religión adquiere unos acentuados matices públicos y políticos que corren el riesgo de convertirse en las identidades de los denominados <fundamentalismos religiosos>.

Por otro lado, también asistimos a otro tipo de interpretaciones no tan positivas de la desecularización. Estas concepciones son las que consideran, por ejemplo, que este nuevo resurgimiento religioso a nivel global, lleva emparejado un conflicto que viene marcado por los cambios bruscos que se producen dentro de los estáticos bloques religiosos tradicionales de civilizaciones (cristianismo, judaísmo, Islam, budismo e hinduismo) debido, fundamentalmente, a la nueva reconfiguración del panorama religioso mundial, cuyas muestras de rechazo se vehiculan a través de los fundamentalismos religiosos (militantes o no). Los partidarios de esta concepción consideran a la desecularización como <un mito del siglo XX> que puede traer graves consecuencias como los enfrentamientos beligerantes por motivos religiosos.

La posición de Berger estaría en la línea de pensadores como G. Weigel y R. Neuhaus, J. Casanova, etc, quienes consideran que la desecularización es, ante todo, <el resurgimiento público y político de la religión>, y mantienen firmemente que la desecularización se convierte en <regla> y no en <excepción>: “El mundo es mayoritariamente religioso y lo es cada vez más”<sup>67</sup>, afirma Berger. Estos autores, incluido Berger, defienden que la desecularización es el gran acontecimiento mundial tras la crisis de la secularización. Sin embargo, podemos encontrar una diferencia fundamental entre Berger y estos autores que, como R. Neuhaus, consideran que la desecularización pública y política es un aspecto de la globalización. Por el contrario, Berger cree que es la globalización religiosa la que es parte constitutiva de lo que para él constituye la macrocosmovisión de la desecularización del mundo.

---

una reafirmación de los valores del orden, la disciplina, el trabajo, la ayuda mutua y la solidaridad humana. (“El llamado divino en una época sin Dios”, *Revista Progressio*, nº. 3 y 4, 2000).

<sup>67</sup> Berger, P. (1999), *The desecularization of the world*, op. cit., pág. 12

La teoría bergeriana del resurgimiento político de la religión nace dentro de un debate que reflexiona sobre la secularización y sus limitaciones para dar cuenta del resurgimiento religioso de la religión en el mundo contemporáneo. Un debate donde se reflexiona cómo es posible que la secularización que constituyó, anteriormente, un discurso paradigmático indiscutible, esté siendo hoy refutada debido a sus limitaciones para dar plausibilidad al fenómeno religioso. Un debate actual donde los objetivos de viabilidad consisten en generar marcos nómico-normativos que puedan compatibilizar el fenómeno mundial del resurgimiento religioso, sin deslegitimarlo como fenómeno político-público y sin dejar de profundizar en las dimensiones más importantes de estos resurgimientos (crisis de legitimación social y existencial, crisis de identidades, etc...). Sin embargo, dentro de este debate, también se encuentran los partidarios de considerar que el resurgimiento religioso no es solamente una ruptura con el paradigma de la secularización, sino que el modelo explicativo de la secularización no puede ser desechado ni obviado para la explicación de aquel fenómeno (resurgimiento religioso).

Autores tan destacados en estas problemáticas como José Casanova, -que destaca por su contribución a este debate con su <teoría de la desprivatización de la religión contemporánea>-, creen que aunque existen algunas dimensiones de la secularización que han perdido vigencia, aún consideran que la secularización debe ser rescatada como teoría de la modernidad. La propuesta de José Casanova consiste en presentar la secularización como una teoría de la diferenciación entre esferas seculares y religiosas, pero rechazando la privatización de la religión como una parte válida de la misma<sup>68</sup>. J. Casanova es uno más del grupo de pensadores disidentes (P. Beyer, M. Vaggione, etc.) del modelo que defiende la superación total del proceso de secularización como modelo explicativo y que, del mismo modo, defiende la desecularización (resurgimiento político de la religión) como resultado de esa superación paradigmática de la propia secularización. Este grupo de disidentes introduce en el debate la propuesta de mantener a la secularización como un posible marco teórico explicativo del resurgimiento religioso. Consideran que la secularización, como forma de construir la realidad social, es también constructora de lo religioso como fenómeno social. Por tanto, según estos autores, el resurgimiento religioso podría interpretarse, también, como resultado de una

---

<sup>68</sup> Casanova, J. (2001), "Globalizing catholicism and the return to a <universal> church", en Beyer, P (edit) *Religion in the Porcess of Globalization*, Würzburg. Ergon Verlag; Ver también: Casanova, J. (1994), *Public religion in the modern world*, Chicago, IL; University of Chicago Press.

construcción ideológica donde lo secular adquiere su sentido<sup>69</sup>. Así pues, estos desencuentros denotan la necesidad de buscar marcos normativos de consenso respecto a la legitimación del resurgimiento religioso-político, sobre todo, después de los problemas de aplicación de los modelos explicativos sobre la secularización en las diferentes localizaciones (sobre todo en Europa y en Estados Unidos). Una solución posible sería la de adoptar, como afirma Casanova, perspectivas más globales y comparativas<sup>70</sup>.

#### 4. 2. El resurgimiento político de la religión.

¿Qué aporta el planteamiento bergeriano a la comprensión del fenómeno del <resurgimiento político de la religión> que se establece dentro de la comunidad sociológica?. Si partimos de su obra de 1999 *The desecularización of the world* donde, por vez primera, Berger trata estos temas de forma explícita, podemos observar cómo sus aportaciones son prácticamente nulas. Es decir, al leer dicha obra da la impresión de que nuestro autor es simplemente un divulgador de unas teorías ya formuladas dentro de una tradición norteamericana que, desde las décadas de los 70 y los 80, está tratando seriamente este nuevo fenómeno mundial. Por tanto, Berger desarrolla su teoría de la <desecularización política> dentro de una tradición anterior donde se parte de los mismos parámetros de los que Berger parte en su propia teorización, a saber: 1º. Las fechas bisagras de este resurgimiento (décadas de los 70 y 80); 2º. Los motivos de este resurgimiento (dar respuesta a la crisis de sentido y legitimación derivada de los procesos de modernización y de secularización).

Sin embargo, el conocedor de la obra y del pensamiento de Berger se dará cuenta de que, dentro de tantas similitudes entre nuestro autor y la tradición norteamericana previa, existen elementos que diferencian las aportaciones de Berger en el conjunto de

---

<sup>69</sup> Marco Vaggione, J. (2005), “Entre reactivos y disidentes. Desandando las fronteras entre lo religioso y lo secular”, *Revista Libertades laicas*, México, 2005.

<sup>70</sup> Casanova cree que el modelo tradicional de secularización ofrece una explicación plausible de la evolución europea, pero no de la americana. Lo mismo pasa con el paradigma americano alternativo que relaciona la vitalidad religiosa con los libres mercados, pues funciona relativamente bien en los EE.UU y no en Europa. Pues, ninguno ofrece, afirma Casanova, una explicación válida para las variaciones internas en el marco de Europa. Y ninguno sirve para abordar otras zonas y religiones del mundo. “Necesitamos dirigir nuestra atención más allá de Europa y de Occidente y adoptar una perspectiva más global”. (Casanova, J. (2002), “Religiones públicas en un mundo global”, op. cit., pág. 74).

la reflexión sociológica. ¿Cuáles son dichos elementos?. En primer lugar, debemos ver cómo en el trasfondo del discurso bergeriano se esconde una intencionalidad funcionalista y neo-durkheimiana que pretende ser una concepción omniabarcadora de dicho fenómeno global. Es decir, pretende revitalizar las categorías particulares de la religión occidental para, así, configurar concepciones más amplias y universalizantes. En segundo lugar, la aportación bergeriana al debate sobre el resurgimiento político de la religión pretende hacer ver la estrecha relación existente entre una desecularización de la conciencia -que no se centra tanto en la crisis de identidad social y sí más en la ausencia de un <esquema interpretativo> que ha perdido el marco de estructuración plausible que le otorgaba lo trascendente y lo sobrenatural como elementos de cohesión individual y colectiva-, y la desecularización política (resurgimiento religioso). En tercer lugar, estaría el problema de la globalización a la que Berger, al contrario que R. Neuhaus, considera parte del resurgimiento religioso, sobre todo por cuestiones de génesis histórica (recordemos que el resurgimiento religioso data de los años 70). Aunque Berger manifiesta, en general, una aceptación del proceso de globalización, existe en él una concepción negativa respecto a la globalización. Esta negativización del proceso de globalización deriva de la concepción bergeriana, según la cual, la globalización es una <continuación de la modernización> y, por tanto, una continuación de las estructuras de plausibilidad que generaron la crisis moderna, sobre todo en lo referente a las identidades religiosas.

#### 4. 3. Las semillas del resurgimiento religioso.

Una de las principales aportaciones de Berger al conjunto del debate sobre el resurgimiento mundial de la religión es lo que él denomina las <semillas del resurgimiento religioso> (orígenes y posibilidades). El autor señala que los orígenes hay que buscarlos en dos posibles circunstancias:

1. *La pérdida de lo <dado por sentado>.* La modernidad mina lo dado por sentado, las certezas que las personas han vivido a lo largo de la historia. Ésta es una situación incómoda e intolerable para muchos, señala Berger,

y los movimientos religiosos que pretenden dar seguridad tienen un gran atractivo.

2. *La crisis de la interpretación secular de la realidad.* Existe una opción secular de la realidad que tiene su ubicación en una <élite cultural> y que es mantenida por muchas personas que, sin pertenecer a esta élite, sienten sus influencias. Los movimientos religiosos con una actitud anti-secular pueden resultar atractivos para los individuos con sentimientos de fuentes no religiosas.

Así pues, Berger considera que, por un lado, una causa de ese origen es la propia modernidad y sus portadores, principalmente el pluralismo y el relativismo. Esta consecuencia permite, señala el autor, que los grupos que pretenden dotar a la realidad de <estructuras de plausibilidad> socio-existenciales tengan un auge elevado y una proyección inevitable. Por otro lado, Berger observa cómo existe un factor sociológico o <cultura de élite> que promueve una visión secular de la realidad y que no satisface las expectativas de sentido y significado de los individuos que se adhieren a dicha propuesta cosmovisional, pues ésta ataca y omite sus propias creencias y valores <dados por sentados>. Esto favorece que estos sectores secularizados se refugien, de nuevo, en los movimientos religiosos que se legitiman en las certezas, los valores y las creencias tradicionales. En resumidas cuentas, los orígenes de dicho resurgir religioso hay que buscarlos en dos circunstancias: 1º. La crisis de sentido propia de la modernidad; 2º. La vuelta al modelo tradicional del <nomos religioso> como respuesta a dicha crisis de la modernidad.

Esta vuelta al modelo tradicional de sentido se observa, piensa Berger, en tres dinámicas que advierten del carácter tradicionalista y conservador del resurgimiento religioso:

- 1º. En la escena religiosa internacional hay movimientos conservadores, ortodoxos, tradicionales, y aumentan por todas partes. Estos movimientos son de rechazo y otros de aggiornamento con la modernidad. A la inversa, los movimientos religiosos o instituciones que hacen grandes esfuerzos para

adaptar y percibir la modernidad están disminuyendo por todas partes y adquieren la categoría de fundamentalismos<sup>71</sup>.

2º. Estos movimientos tienen en común una inspiración religiosa que pretende proporcionar una masiva falsificación a la idea de modernización y secularización<sup>72</sup>.

3º. Estos movimientos proporcionan una situación de interacción entre la dinámica de la secularización y la de la contra-secularización. Frente a la crisis de la legitimación tradicional de <lo dado por supuesto> y la incertidumbre de la modernidad, estos movimientos (religiosos o no) que prometen proveer y renovar la seguridad, tienen una gran aceptación<sup>73</sup>.

Respecto a las expectativas o posibilidades del resurgimiento religioso, Berger aventura dos aspectos fundamentales:

1. El mundo del próximo siglo será tan religioso como el mundo de hoy. Debido a esta generalización religiosa mundial, los movimientos militantes y violentos religiosos lo tendrán muy difícil para mantener sus posturas actuales frente a la modernidad<sup>74</sup>.
2. La dinámica general será la de una búsqueda de puntos trascendentes de referencia. La búsqueda de espacios comunes de significados que trasciendan la racionalización moderna. Esta dinámica propia del resurgimiento religioso de futuro, partirá de la concepción de que la condición humana privada de trascendencia es una condición empobrecida y <definitivamente insostenible><sup>75</sup>.

---

<sup>71</sup> Berger, P. (1999), *The desecularization of the world*, op. cit., pág. 6

<sup>72</sup> Ibid., pág. 7

<sup>73</sup> Ibid., pág. 7

<sup>74</sup> Ibid., pág. 12

<sup>75</sup> Ibid., pág. 13



Todas estas expectativas -a nivel de conciencia- que Berger pronostica, van a configurarse pública y políticamente en lo que Berger denomina <resurgimiento religioso y asuntos del mundo>.

#### 4. 4. Resurgimiento religioso y <asuntos del mundo>.

Cuando Berger habla de <asuntos del mundo>, está intentando establecer las distintas aplicaciones y relaciones que el resurgimiento religioso tiene dentro de unos determinados mecanismos ideológicos, no específicamente religiosos, de la sociedad. El autor se centra en valorar esta influencia en cuatro aspectos básicos dentro del desarrollo social:

1. *Política internacional.* Este punto es central dentro del debate, que ya desde Huntington, se está desarrollando sobre el <conflicto de civilizaciones>. Según el autor, el papel de la religión dentro de la política internacional se desarrolla en torno a la problemática de la violencia religiosa y los conflictos ideológicos. Berger, fiel a sus posicionamientos frente a Huntington<sup>76</sup>, considera que <religión no es igual a violencia>, advierte que es inaceptable la apropiación del fenómeno religioso como mecanismo legitimador de los conflictos ideológicos contemporáneos. Además, cree que para una adecuada tasación de la religión dentro de la política internacional, habría que distinguir entre movimientos políticos que son motivados por la religión y movimientos que usan la religión como una legitimación conveniente e interesada para sus programas políticos, fundados en unos intereses no religiosos.

---

<sup>76</sup> Peter Berger, en “Globalization and religion” (2002), no encuentra relación alguna entre religión y violencia. Señala que “dada la situación actual, resulta tentador centrarse en cómo la religión puede servir para legitimar los más horribles actos de violencia; quizás también nos tienta la idea de aquellos pensadores ilustrados que consideraban cualquier religión como algo horrible. Sin embargo, permítanme advertir que esto conduciría a una visión muy distorsionada. Ante todo, la religión forma parte de la vida cotidiana de millones de personas, totalmente alejadas de actos de violencia”. De igual modo, en su obra más reciente *The desecularization of the world* (1999), Berger indica que la religión se encuentra determinada por intereses varios que la utilizan con distintos fines y distorsionan la verdadera esencia de la religión: “Para tasar el papel de la religión en la política internacional, habría que distinguir entre los movimientos políticos que son motivados por la religión y los que usan la religión como una legitimación conveniente para sus programas políticos fundados en unos intereses no religiosos”. (Ibíd., págs. 14-15).

2. *Guerra y Paz*. Berger pretende hacer una protesta sobre dicha manipulación de la religión como recurso legitimador de la violencia mundial. Sin embargo, aparece aquí una paradoja en el pensamiento bergeriano. Esto es, en 1999, en su obra símbolo del resurgimiento político de la religión *The desecularization of the world*, adopta una actitud pesimista respecto al papel de la religión en el mundo: “Sería maravilloso decir que la religión es en todas partes una fuerza para la paz. Desafortunadamente, no lo es. La religión en el mundo moderno promueve más la guerra tanto entre países como dentro de los países”<sup>77</sup>; sin embargo, en el año 2002, fecha de la aparición de su artículo “*Globalization and religion*”, el autor considera, muy al contrario, que el papel de la religión en el mundo es totalmente anti-violento: “Dada la situación actual, resulta tentador centrarse en cómo la religión puede servir para legitimar los más horribles actos de violencia...Sin embargo, permítanme indicar que esto conduciría a una visión muy distorsionada. Ante todo, la religión forma parte de la vida diaria cotidiana de las personas, totalmente alejados de los actos de violencia. Así que, aunque nuestras circunstancias actuales puedan ser difíciles, para poder tener una idea correcta debemos cultivar un cierto distanciamiento respecto a los llamativos titulares de cada día”<sup>78</sup>. ¿Qué ha ocurrido en el pensamiento bergeriano en el transcurso de esos tres años que le ha hecho cambiar de opinión?. Parece que en Berger existen dos ámbitos bien diferenciados dentro de la relación entre religión y violencia en el mundo actual. Por un lado, estaría el ámbito de lo público, de lo político, donde la religión es manipulada, principalmente, por las instituciones públicas y los movimientos emergentes para conseguir, mediante conductas beligerantes, sus propósitos políticos. Por otro lado, en el ámbito de lo que Berger denomina <vida diaria cotidiana de las personas>, la religión adopta una actitud de mediación y de paz. Berger, por tanto, en el transcurso de esos tres años ha introducido un nuevo elemento dentro del debate público y político de la religión en el mundo contemporáneo; este elemento es la denominada <desecularización de la conciencia> o del ámbito privado-

---

<sup>77</sup> Ibid., op. cit., pág. 15

<sup>78</sup> Berger, P. (2002), “Globalization and religion”, op. cit., pág. 1

existencial. La religión en este ámbito es, a juicio de Berger, una categorización axiológica de paz. Cuando adquiere un carácter público o político es cuando la religión, debido a la manipulación externa, posibilita acciones belicosas.

3. *El desarrollo económico.* Berger parte de la concepción puritana, refrendada en la obra de M. Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), para sostener la idea de que la religión actúa como un gran impulsador del desarrollo económico mundial. El problema surge con los denominados <cambios de costumbres religiosas> y el derivado problema de los valores morales. Este problema consiste en que “los valores funcionales de un periodo podrían no ser funcionales en otro”<sup>79</sup>. Es decir, los cambios religioso-políticos pueden influir para mejor o peor, de forma casi inevitable, en las fluctuaciones económicas del mercado. Berger pone como ejemplos al confucianismo en Asia del Este y al franquismo en España: “España comenzó un periodo excepcionalmente próspero del desarrollo económico en los años del régimen de Franco, y uno de los factores principales era la influencia del Opus Dei, que combinaba una difícil ortodoxia católica y una favorable franqueza en temas económicos”<sup>80</sup>. Como ejemplos contrarios al binomio religión y prosperidad económica, Berger señala al Islam (África subsahariana). Frente al riesgo de la desvirtuación de la moral económica, por parte de la influencia de la religión, Berger propone que el resurgimiento religioso, dentro del desarrollo económico, no desvirtúe el <espíritu weberiano><sup>81</sup>, ni los valores y comportamientos solidarios frente a la racionalidad calculadora del mercado. Esto es lo que el autor denomina <preservar el hogar público><sup>82</sup>. La religión parece adoptar, desde la perspectiva bergeriana, una habilitación que la hace elemento fundamental en el desarrollo de una ética económica mundial.

---

<sup>79</sup> Berger, P. (1999), *The desecularization of the world*, op. cit., pág. 17

<sup>80</sup> Ibid., pág. 17

<sup>81</sup> Weber, M. (1977), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, op. cit., pág. 259

<sup>82</sup> Berger, P. (1986), *La revolución capitalista*, op. cit., pág. 247s

4. *Derechos humanos y justicia social.* La concepción funcionalista adquiere una notoriedad evidente dentro de estos tipos de asuntos del mundo. Mediante la interpretación funcional de la religión, Berger considera a ésta como una institución fundamental para el mantenimiento y construcción del orden y la justicia social. De igual modo, cree que la religión emerge como respuesta, que pretende ser trascendental, para la resolución de los problemas de la condición humana (derechos humanos). La religión adquiere así, una consideración funcional de ética universal (neoconservadurismo)<sup>83</sup>. Las instituciones religiosas se conforman, desde esta perspectiva, como <estructuras intermedias religiosas> necesarias para dar una cohesión social (justicia social) y una sacralización de los derechos humanos. Berger apela a la recuperación religiosa de la ética, uno de los postulados funcionalistas y neoconservadores fundamentales.

A lo largo de esta revisión que Berger hace sobre la relación de la religión dentro de los asuntos del mundo, se puede observar cómo el autor considera que la denominada <deseccularización del mundo> o resurgimiento de la religión en el mundo político y público es el espacio suficiente y necesario para la restauración de un nuevo <nomos religioso>, que es determinado por las circunstancias político-públicas mundiales determinante de las mismas. La religión aparece así, como un nuevo marco nómico de construcción y de conservación del ámbito político. Esta <deseccularización del mundo> que Berger defiende a partir del año 1999 en su obra *The desecularization of the world* y, posteriormente, en el año 2002 en su obra *Many globalizations*, es una tesis que Berger hereda -en los años 70- de R. J. Neuhaus, y que considera que <perder el potencial que la religión tiene dentro del foro público sería una desgracia para la sociedad><sup>84</sup>. El problema de la propuesta de Berger y de otros muchos autores de corte funcionalista neoconservador estaría en poder preservar este uso de la religión como

---

<sup>83</sup> “La desmoralización de la sociedad actual sólo se puede combatir recuperando los valores y virtudes perdidos. Los neoconservadores toman tan en serio la vinculación del sistema capitalista con la ética puritana que no ven otra salida que no se la vuelta atrás moral-cultural. Luchan para que <el estuche no quede vacío de espíritu...definitivamente>. Y, consecuentes con la idea weberiana, propugnan la recuperación del <ascetismo profano>”. (Mardones, J. M<sup>a</sup>. (1991), *Capitalismo y religión*, Santander, Sal Terrae, pág. 152).

<sup>84</sup> Ver: Neuhaus, R. J. (1986), *The naked public square. Religion and democracy in América*, Michigan, Eerdmans, Grand Rapids, pág. 261; Neuhaus, R. J. (1986), “Virtue, public & private”, en Semmel, D., *Democracy, virtue and religion: a historical perspective*, Michigan, Eerdmans, Grand Rapids, pág. 43-53

ética política universal sin caer en una teologización política universal. Por desgracia, hoy en día se vive dentro de ese problema. Muestra de ello es el imperialismo americano que se ha convertido en una religión política que ve en sus desarrollos mundiales una autojustificación de su propio proyecto.

Desde mi propia consideración, creo que Berger se ha dado cuenta de que hoy en día se ha interpretado mal el uso de la religión como <nuevo nomos> contemporáneo y, por ese motivo, no le ha quedado más que intentar salvar el sentido de la religión desde la <desecularización de la conciencia>. Esto es, desde las respuestas a las preguntas que ya en 1969 quedaron formuladas en *A rumor of angels*.

#### 4. 5. La globalización religiosa.

En el año 2000 aparece la obra *Many globalizations*, que junto a su artículo “*Globalization and religion*” (2002), constituyen la principal aportación de Berger al fenómeno actual de la globalización religiosa. Sin embargo, la mayoría de los desarrollos que el autor realiza en estas obras, ya estaban expuestos en su obra *A far glory* (1994) que es, sin duda alguna, la fuente de los actuales desarrollos bergerianos sobre este problema.

A la hora de abordar el estudio de la globalización de la religión en Berger, hay que partir de una premisa fundamental: “La globalización es una continuación de la modernización, de forma intensificada y acelerada”<sup>85</sup>. Esto nos ayudará a entender cómo la globalización de la religión constituye una <etapa histórica><sup>86</sup> que arrastra a la crisis de sentido y significado propia del binomio modernidad-secularización en la conciencia de los individuos. Así lo advirtió también Berger en *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido* (1997), cuando señaló que “los sistemas globales de interpretación compartidos ya se encontraban debilitados en la fase temprana de la modernización.

---

<sup>85</sup> Berger, P. (2002), *Many globalizations*, op. cit., pág. 30

<sup>86</sup> Ver: Casanova, J. (2002), “Religiones públicas en el mundo global”, op. cit.

Los intentos de restaurar en forma permanente esos esquemas interpretativos o transformarlos en las características de una sociedad moderna, han fracasado”<sup>87</sup>.

Es en la época de la globalización donde se va a producir una revisión de los postulados que, desde la década de los 70, han legitimado el auge mundial y global de la religión. Esta revisión es la que posibilita el verdadero “cambio de paradigma” bergeriano que, al contrario de lo que piensan la mayoría de los autores, no es un cambio a nivel de contenidos, sino un cambio a nivel de <formas>, de comprensión reflexiva, de interpretación del fenómeno religioso y no de ruptura de niveles empíricos de acción socio-religiosa.

Así pues, esta visión negativa de Berger sobre la globalización, en tanto que heredera y portadora de la crisis de sentido moderna, posibilitará la búsqueda de mecanismos que faciliten, a su vez, la huida de esa crisis y salvar, así, la <desecularización del mundo> del aprisionamiento que sobre ella ejerce el binomio modernidad-secularización. Berger encuentra esta vía de escape en lo que denomina <globalizaciones alternativas>, debido a que abren la fascinante posibilidad de <modernidades alternativas>. Estas globalizaciones alternativas van a consistir, fundamentalmente, en romper con la dinámica que considera la occidentalidad hegemónica. Desde esta perspectiva, y partiendo de la riqueza de la diversidad cultural del mundo contemporáneo y del pluralismo religioso, será plausible posibilitar, en la medida posible, nuevos marcos interpretativos -no condicionados por el binomio modernidad-secularización- de la realidad socio-religiosa actual. De igual modo, el autor, buscando la positividad del fenómeno de la globalización, considera que existen <retos> (religiosos y no religiosos) cuya superación será posible y muy beneficiosa para la construcción y mantenimiento de las identidades individuales y colectivas.

Sin embargo, frente a esta visión negativa de la globalización aparecen voces como la de José Casanova que, al contrario que Berger, cree que existen aspectos positivos que se explicitan, fundamentalmente, relacionados con la religión. Según este autor, la globalización representa una gran oportunidad para los regímenes religiosos transnacionales, como el catolicismo y el islam, para liberarse del corsé de la nación-

---

<sup>87</sup> Berger, P. (1997), *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, op. cit., pág. 62

estado y reconquistar sus respectivas dimensionalidades transnacionales y su protagonismo en el escenario global. El problema lo encuentra J. Casanova en que esto, más bien, es una utopía que una realidad, pues, esta transnacionalidad queda restringida a <comunidades transnacionales imaginadas> y no a valores geopolíticos territoriales<sup>88</sup>.

#### 4. 5. 1. El concepto de globalización.

Aunque existen en Berger varias definiciones de la globalización, podemos configurar una definición <tipo> que vendría a englobar las demás. Así pues, diríamos que la globalización es para Berger, ante todo, un <proceso histórico y mundial de interacción social-estructural (cultural), no necesariamente exportado desde occidente y con implicaciones emocionales tanto colectivas como individuales>. Esta definición puede resultar extraña para el que intenta ver en ella la ubicación explícita del término <religión>. Sin embargo, Berger utiliza el término <cultural> para englobar al concepto de religión. Es decir, la globalización religiosa es parte de la globalización cultural, según Berger. Por tanto, siempre que el autor utiliza la denominación <globalización cultural o cultura global emergente>, la carga religiosa es muy fuerte, sobre todo a nivel sociológico (élite y popular).

Una vez construida una definición <tipo> de la globalización para Berger, pasaré a exponer algunas definiciones, más o menos, desarrolladas -dentro de un ordenamiento cronológico- que se encuentran en el desarrollo de su trabajo sobre la globalización:

1. La primera definición de globalización, fue expuesta en su obra *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido* (1997), donde la globalización adquiere un carácter de interaccionismo institucional inevitable:

*“Los grupos o comunidades de vida de carácter étnico, religioso y de otros tipos, divididos según distintas reservas de sentido, ya no se encuentran separados espacialmente, ni tampoco interactúan sólo en un terreno neutral mediante secuencias de acción estrictamente separadas en esferas funcionales institucionalizadas. Los encuentros o conflictos entre distintos sistemas de valores y cosmovisiones se hacen inevitables”*<sup>89</sup>.

---

<sup>88</sup> Casanova, J. (2002), op. cit., pág. 86

2. Fue también en 1997, en su artículo “*Four faces of global culture*”, donde Berger define a la globalización como fenómeno cultural. También podemos observar en esta definición cómo el autor no se ha liberado aún del etnocentrismo occidental de la globalización, algo que sí ocurrirá con el desarrollo de las <globalizaciones múltiples y las modernidades alternativas> en el año 2002:

*“La globalización es el movimiento de bienes e ideas (carga cultural) que se da entre occidente y el resto del mundo”*<sup>90</sup>.

3. La siguiente definición, aparecida en el año 2002 en su artículo “*Globalization and religion*”, tendría un carácter más impersonal e intentaría reconciliar las supraestructuras ideológicas portadoras de la modernización con la religión como fenómeno cultural:

*“La globalización es un proceso mundial, movido por fuerzas económicas y tecnológicas, que conlleva multitud de cambios, sociales y políticos, algunos de ellos positivos y otros en absoluto... Pero la globalización también ha tenido consecuencias enormes en el ámbito cultural; inclusive en la religión, como fenómeno cultural de primera magnitud”*<sup>91</sup>.

Frente a esta definición bergeriana tan impersonal de la globalización, que considera a la condición cultural (religión) como un factor que la sufre y no que la construye, aparecen otras definiciones que intentan conciliar el carácter estructural del proceso con la condición humana como generadora del mismo. Un ejemplo de ello es la que ofrece José Casanova:

*“Habría que evitar atribuir un poder causal a la globalización, como si fuera una fuerza cuasi impersonal que dirige procesos históricos. En mi opinión resulta más apropiado considerarla como el contexto estructural, inevitable de la condición humana contemporánea, o <condición humana global>”*<sup>92</sup>.

4. La cuarta definición es, sin lugar a dudas, la más importante dentro del pensamiento bergeriano. Aparecida también en el año 2002, en su obra *Many globalizations*, esta definición adquiere connotaciones de <impacto cultural>, es más de

---

<sup>89</sup> Berger, P. (1997), *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, op. cit., pág. 60

<sup>90</sup> Berger, P. (2002), “Four faces of global culture”, *National Internet*, n°. 49, pág. 1-2

<sup>91</sup> Berger, P. (2002), “Globalization and religion”, op. cit., pág. 1

<sup>92</sup> Casanova, J. (2002), “Religiones públicas en el mundo global”, op. cit., pág. 73



carácter sociológico (distingue entre clases sociales) y contiene un fuerte calado occidental:

*“Efectivamente, existe una cultura global emergente, de dimensión tanto popular como de élite. En origen y contenido es fundamentalmente occidental, especialmente americana”*<sup>93</sup>.

Si al hablar de los <lugares de la secularización> Berger se refería a los <lugares> geográficos de su desarrollo y reclusión, además, destacaba la excepcionalidad europea por oponerse al proceso de secularización occidental; ahora, mediante el proceso de globalización de la religión, Berger nos descubre otro tipo de <lugares de la secularización>: los sociológicos. Estos factores sociológicos destacan por su excepcionalidad al no enfrentarse al proceso de secularización, sino que, muy al contrario, son factores que se enfrentan al proceso de desecularización a nivel público (resurgimiento y globalización religiosa). Berger se refiere con ellos, a la excepcionalidad que supone la élite cultural transnacional, que consiste en “gente con una elevada educación de estilo occidental, sobre todo en humanidades y ciencias sociales <club de cultura universitaria>”<sup>94</sup>. Al otro extremo de esta excepcionalidad de élite, se encuentra el nivel popular, que es el verdadero caldo de cultivo para el desarrollo del resurgimiento y la globalización religiosa. El autor considera que la globalización, entendida como <cultura global emergente>, actúa de forma invasiva en el resto del mundo a través de procesos sociológicos de clases y procurando, dentro de las sociedades invadidas, cuatro respuestas emocionales a nivel socio-político: aceptación, rechazo, coexistencia y síntesis. Estos dos factores de la desecularización pública (geográfico y sociológico) ya aparecen interconexionados, aunque de forma muy localizada, en *A far glory* (1992):

*“Existe, de hecho, una región geográfica y un grupo transnacional de personas donde la teoría de la secularización parece aplicarse muy bien. La región es Europa, y el grupo son las personas con formación superior de tipo occidental que residen en Europa”*<sup>95</sup>.

5. La quinta definición, también del año 2002, es la que considera a la globalización como equivalente al pluralismo religioso e impulsador del mismo. Para tal justificación,

---

<sup>93</sup> Berger, P. (2002), *Many globalizations*, op. cit., pág. 1-17

<sup>94</sup> Ibid., pág. 16

<sup>95</sup> Berger, P. (1992), *A far glory*, op. cit., pág. 31

Berger, siguiendo al historiador Claudio Veliz, parte de una <extrapolación histórica> de la época helenista a la cultura occidental y, especialmente, norteamericana:

*“Existe una similitud entre la globalización contemporánea con la era helenística. En este sentido, se le ha llamado a la globalización occidental <la fase helenística de la civilización angloamericana>. El elemento que ha marcado la época helenística como la actual ha sido el pluralismo religioso... Por razones históricas, Estados Unidos se encuentra en la vanguardia del pluralismo <helénico> contemporáneo”*<sup>96</sup>.

Berger considera que este tipo de pluralismo helenístico es un propagador de la crisis de sentido moderna. Aunque, por otro lado, advierte que este tipo de pluralismo ha elevado los aspectos estructurales al grado de valor ilustrado, que prevalece sobre los diversos sistemas de valores que coexisten y compiten entre sí. Existe una insoslayable relación entre la diversidad cultural contemporánea, el pluralismo helenístico -desde su valor positivo que más adelante analizaré- y las modernidades alternativas. Esto conduce a Berger a diagnosticar que: “El pluralismo norteamericano y europeo (occidental) presagia hoy, muy probablemente, un pluralismo aún más intenso mañana”<sup>97</sup>.

6. La sexta definición se caracteriza por tener una carga emocional dentro del discurso público:

*“Para algunos conlleva la promesa de una sociedad civil internacional que puede conducir a una nueva era de paz y democratización. Para otros comporta la amenaza de una hegemonía política y económica estadounidense, cuya consecuencia cultural sería un mundo homogeneizado parecido a una especie de Disneylandia metastásica o <chernobil cultural>”*<sup>98</sup>.

7. La séptima y última definición de globalización aparece en un artículo del año 2005, “*Pluralismo global y religión*”. Berger vuelve a relacionar la globalización y el pluralismo religioso pero, esta vez, aparece un nuevo elemento. Este elemento viene constituido por los portadores secundarios de la modernización (principalmente los medios de comunicación y la movilidad social) que, ahora, no sólo no facilitan la

---

<sup>96</sup> Berger, P. (2002), “Globalization and religion”, op. cit., pág. 64

<sup>97</sup> Berger, P. (1993), “Dios en un mundo de dioses”, *The Journal of Religion, Culture, and Public life*, First Things, pág. 1

<sup>98</sup> Berger, P. (2002), *Many globalizations*, op. cit., pág. 14

secularización sino que, por el contrario, son factores fundamentales para el pluralismo religioso global:

*“Globalización significa que todos nos podemos comunicar entre sí con pasmosa facilidad. El pluralismo siempre ha implicado la interacción mutua, voluntaria o involuntaria, de distintos grupos. La globalización simplemente da a entender que dicha interacción ha aumentado enormemente en cuanto a su alcance e intensidad. La religión no constituye una excepción”*<sup>99</sup>.

#### 4. 5. 2. Los <portadores> de la globalización.

El concepto de globalización en Berger es algo que ya desde la década de los noventa fue madurando en su pensamiento y obra. Muestra de ello es que ya en 1997, en su artículo *“Four faces of global culture”*, postula cuatro procesos y fenómenos diferenciadores (portadores) de la globalización cultural. Estos procesos tienen una actuación simultánea, están relacionados entre sí e interactúan con las culturas autóctonas sobre las que inciden<sup>100</sup>. Estos portadores adquieren gran importancia pues, a través de ellos, la globalización religiosa -en tanto que parte de la globalización cultural- se va a transmitir y desarrollar.

Estos portadores de la globalización, como fenómeno cultural, son fundamentalmente sociológicos, pues los dos primeros pertenecen a lo que el autor define como <élite cultural>, y los dos siguientes a lo que define como <cultura popular>:

1. Una élite internacional de los negocios llamada <cultura de Davos>, término acuñado, afirma Berger, por Huntington para designar a los participantes de las cumbres económicas de Davos (Suiza). Es considerado el vehículo de élite más importante para la expansión de la <cultura global emergente>. De él se deriva un tipo de socialización que Berger denomina <anticipatoria> y que refleja el deseo de amplios sectores de población que, queriendo formar parte de ese grupo, asimilan

---

<sup>99</sup> Berger, P. (2005), “Pluralismo global y religión”, *Centro de Estudios Públicos*, 98, pág. 6

<sup>100</sup> Berger, P. (2002), “Four faces of global culture”, op. cit., págs. 23-29

de forma más o menos consciente su globalización económica y tecnológica<sup>101</sup>.

2. Una élite intelectual internacional que denomina <cultura de la Faculty Club>. Berger también define este sector como <la globalización de la inteligencia occidental>. Se transmite a través de unos vehículos muy específicos: redes académicas, fundaciones, organizaciones no gubernamentales (ONG), organismos gubernamentales e intergubernamentales. Su objetivo es la globalización de ideas y conductas inventadas por intelectuales occidentales (mayoritariamente estadounidenses) a nivel mundial. Entre ellas, destacan: las ideologías de los derechos humanos, el feminismo, el ecologismo y el multiculturalismo, junto con las políticas y estilos de vida que representan<sup>102</sup>.
3. La cultura del <Mc Mundo><sup>103</sup>, término con el que se designa a la cultura global popular.
4. El <protestantismo evangélico> o cualquier otro movimiento popular (religioso, por lo general) a gran escala que configure la llamada <cultura religiosa popular>.

Sin embargo, las mayores aportaciones de la <cultura global emergente> se encuentran, señala Berger, dentro de la cultura popular. Es muy notable la influencia que los niveles de élite pretenden ejercer sobre esta cultura popular a través de las distintas empresas comerciales o multinacionales. Esto se debe, a que a través de la

---

<sup>101</sup> Berger, P. (2002), *Many globalizations*, op. cit., págs. 15-16

<sup>102</sup> *Ibíd.*, págs. 16-17

<sup>103</sup> *Ibíd.*, págs. 19-20. Berger está aquí influido por Benjamin Barber, el cual define la globalización como *lo opuesto* de la localización. Para él, cuatro imperativos constituyen la dinámica del McMundo: de mercado, de recursos, tecnológico-informacional y ecológico. Todos ellos contribuyen a empujarse el mundo y a anular la importancia de las fronteras. Lo cual ha supuesto, hasta cierto punto, la realización del sueño ilustrado de una sociedad racional universal. No obstante, este logro se habría alcanzado, según este autor, de una forma mercantilizada, burocratizada, homogeneizada y despolitizada. Y ello debido a la oposición de las fuerzas antiglobalización, centrífugas. (Para desarrollar el concepto de <McMundo> ver: Barber, Benjamin R., *Jihad vs. McWorld*. (1996), *How globalism and tribalism are reshaping the world*, New York; Toronto: Ballantine Books).

cultura popular y su facilidad para penetrar dentro de amplias masas de personas en todo el mundo, los movimientos de élite pretenden globalizar sus objetivos, tanto económico-tecnológicos como intelectuales e ideológicos.

Los portadores de la globalización cultural van a tener una serie de consecuencias debido a la intersección de las fuerzas globalizadoras y la cultura autóctona. Berger enumera una tipología que recuerda mucho a las consecuencias del impacto de la secularización en las religiones de las sociedades pre-modernas, es decir, la negociación, el atrincheramiento y la adaptación. En este caso, la globalización adoptaría la forma de lo que, anteriormente, fue la secularización -dando así razón a los postulados de J. Casanova quien considera que la globalización sustituye a la secularización como <modelo explicativo><sup>104</sup>-, pero desde una perspectiva totalmente contraria; es decir, tomando a la globalización como símbolo de la desecularización de la religión. Estas interacciones actuales son:

1. Sustitución de la cultura local por la cultura globalizada. (Adaptación)
2. Coexistencia de la cultura global y local sin que haya ninguna fusión significativa entre ellas. (Negociación cognitiva)
3. Síntesis entre la cultura universal global y la cultura particular autóctona. (Negociación cognitiva)
4. Rechazo de la cultura global debido a una poderosa reacción local. (Atrincheramiento cognitivo)

#### 4. 6. Las dinámicas religiosas de la globalización.

El proceso de globalización es para Berger, como ya se ha señalado, algo negativo desde la perspectiva de la religión, pues es una continuación de la modernización. Esta continuidad hace que elementos propios de la modernización y, por ende, de la secularización, estén aún presentes en el escenario religioso global. Berger encuentra

---

<sup>104</sup> Ver: Casanova, J. (2002), “Religiones públicas en el mundo global”, op. cit.

dos elementos fundamentales a los que considera negativos para el establecimiento de un <nomos religioso> contemporáneo: 1º. El pluralismo religioso global; 2º. La individuación. Sin embargo, también encuentra elementos positivos dentro de esta negatividad. Estos elementos constituyen lo que el autor denomina <retos para Occidente>, que consisten en un <reto religioso> y un <reto cívico>. Los dos retos están relacionados con el propio pluralismo religioso global y pretenden, a partir de él, hacer una revisión crítica tanto del modo de entender la religión, como del modo de entender la democracia liberal.

Los elementos que constituyen las dinámicas negativas son:

a. *El pluralismo religioso global: La teoría del pluralismo.*

La globalización, afirma Berger, vuelve a refutar la teoría de la secularización, pues se demuestra que la modernidad no conduce al ocaso de las religiones sino, de forma más o menos inexorable, al pluralismo religioso<sup>105</sup>. La globalización contribuye a la universalización del pluralismo religioso y sus consecuencias, tanto a nivel de la conciencia subjetiva de los individuos como a nivel institucional. La mundialización de este pluralismo religioso global ha sido posible gracias a los <vehículos o portadores> de la globalización que, como antes se ha señalado, son heredados de la modernización: los avances modernos, las migraciones y los viajes masivos, la urbanización, la alfabetización y, lo más importante, la tecnología de las comunicaciones. Esto ha generado una ruptura del aislamiento de las comunidades culturales y una situación de interacción entre distintas tradiciones religiosas que no tiene precedentes históricos. Es, por tanto, muy curioso observar cómo los mismos portadores primarios y secundarios que, según Berger, facilitaban la secularización -en tanto que crisis de los monopolios religiosos tradicionales- son, ahora, factores fundamentales en el desarrollo del pluralismo religioso global. Es decir, portadores de una de las formas actuales de la desecularización de la religión.

Berger distingue entre aspectos negativos y positivos de este pluralismo religioso global. Dentro de la negatividad de este tipo de pluralismo, critica que ha heredado

---

<sup>105</sup> Berger, P. (2005), “Pluralismo global y religión”, op. cit., pág. 5

elementos que caracterizaban al pluralismo religioso propio de la secularización, y la consiguiente crisis de sentido. Estos elementos son los siguientes:

1. *La pérdida de lo dado por supuesto.* En una situación de pluralismo religioso, en este caso global, “la religión pierde su condición de realidad que se da por sentada en la conciencia”<sup>106</sup>. Es decir, crea una crisis a nivel de sociedades, pues “ninguna sociedad puede funcionar sin algunas ideas que se dan por sentadas”<sup>107</sup>. Este pluralismo debilita la necesaria homogeneidad entre conciencia y sociedad, debilitando también la dialéctica social de construcción de la realidad. Pero, ¿cuáles son las consecuencias actuales de esta pérdida?. El ejemplo más claro, afirma Berger, está en las iniciativas de restauración del sentido y de resistencia al pluralismo religioso global, es decir, los fundamentalismos. Estos fundamentalismos adquieren una condición de <reconquista> y de <totalitarismo>. En sus formas más ambiciosas adoptan formas sectarias que procuran restaurar <lo dado por sentado> en una subcultura bajo su control, mientras que el resto de la sociedad se encuentra abandonada al enemigo. Dentro de esta subcultura el individuo encuentra el consenso social necesario para construir una certeza cognitiva y normativa<sup>108</sup>.
2. *La teoría del pluralismo.* Berger relaciona, estrechamente, esta teoría con su anterior teorización de la secularización. En este sentido, al definir la teoría del pluralismo despierta una gran ambigüedad y desconcierto interpretativo. Berger la define así:

---

<sup>106</sup> Ibíd., pág. 10

<sup>107</sup> Ibíd., pág. 10; Berger señala que “la pérdida de lo que se da por sentado es hoy en día un fenómeno de carácter global”. (Berger, P. (2007), *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, op. cit., pág. 93).

<sup>108</sup> Berger considera que las condiciones para que el fundamentalismo logre sus objetivos son: 1º. Que posea un territorio bajo su control, puede ser una comunidad aislada (davidianos de Waco, Texas), una comunidad urbana desmarcada (comunidades ultraortodoxas de Brooklyn, o Mea Shearim en Jerusalén), un centro monástico o cuasi-monástico, o una base geográfica aún más amplia (áreas del norte de Nigeria); 2º. Que se mantengan rigurosamente sobre la interacción y la comunicación. (Ver: Berger, P. (2005), “Pluralismo global y religión”, op. cit., pág. 16).

*“Lo que caracteriza nuestra era no es que hay poca religión, sino más bien que hay demasiada. Es un reto formidable para la teología y, lo que es más importante aún, para las creencias religiosas de la gente corriente”* <sup>109</sup>.

Pero, ¿a qué se refiere Berger con esta definición?. Parece observarse en esta definición una desconfianza, por parte del autor, hacia lo que él llama <demasiada religión>. Parece que Berger identifica el pluralismo religioso global con el momento de <religiosidad exuberante> que se manifiesta en movimientos exacerbados de alcance global, pero no en una religión con las suficientes y necesarias <estructuras de plausibilidad> que doten de sentido a la conciencia y la sociedad. Así pues, el autor cree que esa <demasiada religión> acaba por afectar a las creencias de la gente corriente en la medida en que les remite a una nueva <crisis del nomos religioso> como pérdida de lo dado por sentado, como falta de seguridades, falta de firmes legitimaciones, frente a esta exuberancia religiosa propia, como afirmaba Wilson<sup>110</sup>, de la secularización. Es también muy significativo observar cómo Berger busca la superación de esta <demasiada religión y poca legitimación>, a través de la teología y de las creencias religiosas de la gente corriente. Parece que Berger sólo atisba una posible salida a esta <teoría del pluralismo>, y es desde la desecularización de la conciencia, no desde los parámetros sociales y políticos. Para ello, Berger recurre a los recursos desecularizadores a nivel de conciencia: las legitimaciones socio-existenciales de la teología, de la teodicea y de la escatología. Comienza aquí, pues, un repliegue que se produce desde la desecularización de la religión en el ámbito público y político a la desecularización a nivel de conciencia. La <teoría del pluralismo> es la llama que enciende la mecha de lo que ya es inevitable y, a la vez, única salida a la crisis del sentido religioso contemporáneo: la <desecularización de la conciencia>.

---

<sup>109</sup> Berger, P. (2002), “Globalization and religion”, op. cit., pág. 66

<sup>110</sup> Ver: Wilson, B. (1976), *Contemporary transformations of religion*, N. Y, Oxford University Press, Oxford.



*b. La individuación.*

Este concepto es otro de los elementos que, según Berger, muestran cómo la globalización es una continuidad de la modernización. Entre todos los diferentes sectores de la globalización cultural, señala Berger, se producen tensiones y convergencias por igual tanto a nivel de élite como popular y todas tienen en común el tema de la <individuación>. Todos los sectores de la <cultura global emergente> potencian la individuación por encima de la tradición y de la colectividad. La individuación es considerada como un <proceso social y psicológico> que se manifiesta empíricamente en la conducta y la conciencia de las personas. Berger considera que esta individuación consiste en una desconexión simbólica y cognitiva de compromisos sociales, de responsabilidades colectivas; conduce a un individuo con grandes carencias en la interiorización de la conciencia moral, un individuo que no cree en las instituciones recibidas desde la tradición. Esto implica una ruptura con el sentimiento de pertenencia a los sistemas identitarios tradicionales (pueblo, familia, iglesia, tradiciones culturales, etc). Implica, también, un rechazo al <universo nómico-simbólico> que ordena y legitima los comportamientos sociales. Así pues, Berger encuentra el verdadero problema en el socavamiento de la autoridad de la tradición y de la colectividad, dada hasta entonces por sentadas. Esta <individuación> corre el riesgo de ser una gran <carga>, pues, al contrario que el individualismo ideológico no contribuye a una <liberación>, sino que recluye a las conciencias dentro de las fases iniciales del proceso de modernización. Esta individuación, además, tiene unos costes y unas consecuencias sociales que repercuten, esencialmente, en el plano psíquico y existencial con el peligro de ser una pandemia epidemiológica extensible a la sociedad. A la hora de definir la situación actual del individuo en la época de la globalización, el autor está muy próximo al concepto de <hipermodernismo> que defiende Marcel Gauchet<sup>111</sup>, a Edgar Morin<sup>112</sup> y su <cultura de masas>, o Alain Touraine<sup>113</sup> y su visión pesimista de la globalización.

---

<sup>111</sup> Ver: Gauchet, M. (2001), *Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion*, París, Gallimard. (Traducido al español en edit. Trotta, 2006). Gauchet, M. (1998), *La religion dans la démocratie: Parcours de la laïcité*, París, Gallimard. (Traducido al español en edit. El Cobre, 2003).

<sup>112</sup> “Los hombres y mujeres actuales, incluso jóvenes universitarios ya no aspiran a transformar el mundo, no les interesa prepararse para actividades de compromiso social y mejora del entorno cívico; prefieren vivir su propia vida particular, sin trascender lo singular y contingente. La ideología única de la aldea global no proyecta grandes epopeyas, se enfoca a vivir el momento”. (Ver: Morin E. (1975), *L'Esprit du temps 1, névrose. L'Esprit du temps 2, nécrose*, París, Grasset).

Por otro lado, Berger identifica al pluralismo religioso global con dos dinámicas positivas: 1) Los desafíos del pluralismo religioso global y, 2) la relación entre pluralismo religioso global y la <democracia liberal>:

1. *Los desafíos (retos) del pluralismo religioso global.* Los cambios producidos por el resurgimiento religioso global han propiciado dos retos a las sociedades occidentales, uno cívico y otro religioso. En principio, afirma el autor, ambos con un potencial positivo considerable:

a. *Reto cívico: El problema de las identidades.* Berger considera que el futuro de las democracias occidentales estará determinado, en parte, por las respuestas que se den a preguntas como: ¿Qué significa ser un alemán con piel oscura que se arrodilla cinco veces al día para orar en dirección a la Meca?, tanto en Europa como en Estados Unidos. Berger señala que en la época de la globalización, la religión está estrechamente unida a procesos de formación de identidades individuales y colectivas, ya sea en la reinstauración de identidades religiosas tradicionales como en la construcción de otras nuevas. En este sentido, las distintas tradiciones religiosas se enfrentan a una situación global donde deben hacer frente a la relativización de sus propias identidades, a su reafirmación y a sus pretensiones de universalizarlas frente a otras tradiciones. Berger desarrollará esta problemática al hablar de las religiones globalizadas<sup>114</sup>.

b. *Reto religioso.* Berger señala que este reto es el gran reto del pluralismo. El autor distingue tres tipos de retos diferentes: 1º. El primer reto afecta, fundamentalmente, a las instituciones religiosas, y consiste en entender que el <cambio de paradigma religioso> de la situación actual, corresponde al paso de la

---

<sup>113</sup> Touraine, A. (1969), *La sociedad postindustrial*, Barcelona, Ariel.

<sup>114</sup> Para desarrollar esta problemática ver los artículos de Berger: “Globalization and religion”, op. cit., y “Pluralismo global y religión”, op. cit.

secularización al pluralismo religioso. Es decir, el <cambio de paradigma religioso> no se produce “en lo que se cree”, en los contenidos, sino en “cómo se cree lo que se cree”, esto es, en las formas. Por tanto, el <cambio de paradigma> ha de producirse en el modo de <entender>, de <interpretar> la situación religiosa actual; 2º. El siguiente tipo de reto religioso es el que acontece en los intelectuales (teólogos, académicos, etc), y consiste en el entendimiento de todos ellos a través del <diálogo interreligioso><sup>115</sup> y la <conciencia ecuménica><sup>116</sup>. Gracias a este amplio diálogo, aparecen discrepancias, distintas posturas teológicas, que potencian el enriquecimiento religioso y cultural; 3º. El tercer tipo de reto religioso es el que se da a nivel de la gente profana, y consiste, fundamentalmente, en un <auto-examen o renovación de la fe>. Este auto-examen de la fe tiene tres objetivos:

1. Proporcionar una ocasión muy oportuna para reexaminar las bases de la fe y de la identidad de los creyentes, de sus comunidades, y valorar qué es sustancial para su fe y qué no lo es. (Identidad religiosa)
2. Conciene a lo que se podría <renunciar> en el diálogo con otras fes y a lo que se debe mantener, incluso aunque uno tenga que decir “no” a los interlocutores de otras tradiciones.(Depuración teológica)
3. Proporcionar un encuentro con las grandes religiones del Sur y Asia Oriental, con el fin de posibilitar un entendimiento renovado para la fe, tanto cristiana como judía. (Diálogo interreligioso)

---

<sup>115</sup> Para desarrollar el problema del <diálogo interreligioso> en nuestro autor, ver Berger, P., “Dios en un mundo de dioses”, op. cit.

<sup>116</sup> La <conciencia ecuménica> hace posible, afirma Berger, un modo de teologizar muy sensible a la plenitud de la búsqueda religiosa del hombre, sin paralelo en toda la historia de la religión. La teologización deber partir hoy en día, sigue afirmando Berger, desde la <conciencia ecuménica>. (Ver: Berger, P. (1969), *A rumor of angels*, op. cit., pág. 91).

## 2. Pluralismo religioso y democracia liberal.

*“Si es verdad, como alguno dice todavía, que la democracia liberal es inseparable del secularismo, la democracia liberal tiene un futuro oscuro en un mundo donde resurge la religión”*<sup>117</sup>.

Siguiendo la línea de R. Neuhaus y M. Novak<sup>118</sup>, Berger cree que la democracia liberal se ha fortalecido gracias al resurgimiento religioso y, principalmente, al pluralismo religioso global, pues la religión constituye el fundamento de la modernidad y de la libertad. Berger defiende que el nuevo pluralismo ha conducido a una cierta reflexión seria sobre la identidad nacional, sobre la relación de la ciudadanía, de los valores y sobre el estado social de las tradiciones culturales particulares<sup>119</sup>. En este sentido, la religión contribuye a un replanteamiento de los “supuestos secularistas contruidos según las teorías de la modernidad y de las políticas liberales”<sup>120</sup>, que conduciría, como afirma José Casanova, a una de-construcción del secularismo.

Berger considera que el principal elemento de este binomio desecularizador (pluralismo religioso y democracia liberal) es, sin duda alguna, la <libertad>. Esta libertad, sin embargo, tiene una doble lectura: Por un lado, el pluralismo religioso ha descompuesto tradiciones que se daban por sentados y se han abierto múltiples opciones en materia de creencias, valores y estilos de vida<sup>121</sup>. El desafío que emerge de aquí, es el hecho de que los individuos y los colectivos gocen de mayor libertad. Esta libertad permite: 1º. Que haya una competitividad y un mayor número de ofertas y mercados -debido a que las democracias instauran la separación entre iglesias y estados y la protección de la libertad religiosa-, lo cual contribuye a una mundialización de las tradiciones religiosas; 2º. Que haya un aumento de asociaciones voluntarias debido a la capacidad de las instituciones religiosas, en su intento de adaptación, en una situación

---

<sup>117</sup> Neuhaus, R. J. (2002), “El resurgimiento de la religión”, *Rev. Zenit.org*, (19 octubre), pág. 3

<sup>118</sup> Novak, M. (2001), *On two wings. Humble faith and common sense at the american founding*, San Francisco, California, Encounter Books.

<sup>119</sup> Berger, P. (1993), “Dios en un mundo de dioses”, op. cit., pág. 2 ; Ver también: Berger, P. (1984), “La democracia en el mundo de hoy”, en *Facetas*, pág. 2-6.

<sup>120</sup> Casanova, J. (2002), op. cit., pág. 76

<sup>121</sup> Berger, P. (2002), *Many globalizations*, op. cit., pág. 17

de pluralismo religioso. Este pluralismo, señala Berger, actúa como una escuela de democracia. Por otro lado, esta <libertad> genera un aspecto negativo que Berger advierte cuando considera que se corre el riesgo del relativismo interminable y del fanatismo reactivo o, como señala José Casanova, de “la aparición de nuevas formas religiosas agresivas e ignorantes de la tradición cultural y religiosa local”<sup>122</sup>.

Frente a estos proyectos totalitarios más o menos ambiciosos, fruto de esa libertad, Berger siente una marcada inclinación normativa a favor de la democracia liberal. En este sentido, el autor cree que de lo que se trata es de determinar en qué grado se relacionan diversas tradiciones religiosas no sólo con el pluralismo, sino con la democracia liberal. Apelando a la no invariabilidad política de las tradiciones religiosas en el curso histórico, Berger cree que la democracia liberal es la construcción política más estable y plausible para los desarrollos religiosos dentro de la globalización contemporánea. El ejemplo del catolicismo es muy significativo:

*“En el catolicismo romano es muy ilustrativo. En el curso de poco más de un siglo, la Iglesia Católica Romana pasó de una postura de intensa hostilidad hacia la democracia liberal a una actitud de apoyo a la misma por motivos teológicos, y en consecuencia a la adopción de iniciativas políticas que tuvieron importancia estratégica de transición a la democracia en Latinoamérica, Europa Meridional y Central y Filipinas”*<sup>123</sup>.

Berger presume aquí de un carácter optimista frente a los argumentos catastrofistas. Así, partiendo de sus propios planteamientos religiosos y políticos, concluye diciendo:

*“Creo que el pluralismo global es positivo para la religión y para la democracia...Con el debido respeto por las diversas posibilidades catastróficas, estimo que hay fundamentos para abrigar un moderado optimismo”*<sup>124</sup>.

---

<sup>122</sup> Casanova, J. (2002), “Religiones públicas en el mundo global”, op. cit., pág. 82

<sup>123</sup> Berger, P. (2005), “Pluralismo global y religión”, op. cit., pág. 17

<sup>124</sup> Ibíd., pág. 18

#### 4. 7. Los procesos de contra-globalización: Las globalizaciones alternativas.

Las reacciones de las diversas sociedades al fenómeno globalizador pueden ir de la aceptación al rechazo, con posiciones intermedias que procuran una síntesis entre lo nacional y lo mundial. Junto a esta “hibridación”, entre las reacciones más importantes puede mencionarse la “localización” (la aceptación de la globalización con adecuaciones locales), la revitalización de las formas culturales autóctonas y las globalizaciones alternativas (movimientos culturales no occidentales que se expanden alrededor del mundo). Berger introduce otra posición intermedia, además de la ya mencionada de <síntesis>, ésta no es otra que la posición de <coexistencia>. Por otro lado, el autor también desarrolla los conceptos de <relativización> (relativización de las formas culturales autóctonas), <hibridación> (se trata de un intento deliberado de síntesis entre rasgos foráneos y nativos), <adaptación> (diferencias culturales respecto a su capacidad creativa de adaptación), y <subglobalización> (movimientos de alcance regional, más que global, que resultan decisivos a la hora de vincular a las sociedades en las que inciden con la cultura global emergente). La “europeización” y su vínculo con la secularización es el caso más importante.

La globalización, recordemos, significaba para Berger una continuación intensificada y acelerada de un desafío que perdura: la modernización<sup>125</sup>. En este sentido, los procesos de contra-globalización bergerianos se presentan como alternativas culturales (religiosas o seculares) a una crisis de sentido que se muestra, dentro del fenómeno de la globalización, como herencia del proceso de modernización. Pero, ¿qué entiende Berger por globalizaciones alternativas?. La definición de Berger sobre las globalizaciones alternativas no aporta, a primera vista, nada nuevo a la definición generalizada sobre este fenómeno de contra-globalización. Berger define así a las globalizaciones alternativas:

*“Movimientos culturales de alcance global que tienen su origen fuera del mundo occidental, pero que ejercen un impacto efectivo en él”*<sup>126</sup>.

---

<sup>125</sup> Para desarrollar la concepción bergeriana según la cual <la globalización es entendida como una continuación de la modernización>, ver: Berger, P. (2002), *Many globalizations*, op. cit., págs. 1-17

<sup>126</sup> *Ibíd.*, pág. 25

Esta definición bergeriana sigue la línea de las demás definiciones sobre este fenómeno, en la medida en que corrige la noción según la cual las culturas no occidentales y no estadounidenses reaccionan a las fuerzas de la globalización occidental. Desde esta concepción de las <globalizaciones alternativas>, que considera que la globalización no debe entenderse como <occidentalización>, Berger distingue una serie de movimientos religiosos que actúan como movimientos contra-globalizadores, tanto a nivel de élite como a nivel popular. A nivel de élite descubre movimientos religiosos y seculares de globalización alternativa, siendo el Opus Dei el más significativo de todos ellos. Desde el nivel popular de la globalización alternativa, el autor distingue entre los que provienen de la India (Movimiento Sai Baba -que por su absoluto énfasis en lo sobrenatural supone una alternativa a la cosmovisión científica moderna-, el movimiento Hare Krishna, -ejemplo de <emisión> cultural india-, y el movimiento budista en Taiwán), y movimientos islámicos que desde el mundo musulmán pretenden establecer una modernización alternativa, no mediante un rechazo a la modernidad, sino mediante la construcción de una sociedad moderna prodemocrática, pro-capitalista, tolerante y participativa en la dinámicas económico-políticas globales, pero sin perder la tradición cultural como referencia en la construcción socio-religiosa del sentido y de sus identidades. Otra de las formas de globalizaciones alternativas anti-occidentalización más importantes, la encuentra Berger en el fenómeno <orientalizador> de la <New Age> debido a: 1º. Su influencia geográfica (procedente de Asia afecta a millones de personas en Europa y América); 2º. Su influencia a nivel de creencias (la reencarnación, el karma, las conexiones místicas entre el individuo y la naturaleza), 3º. Su influencia a nivel de conducta (meditaciones, el yoga, el masaje terapéutico, la medicina tradicional alternativa).

Sin embargo, la aportación bergeriana al fenómeno de las <globalizaciones alternativas> o movimientos contra-globalizadores, hay que buscarla en el concepto de <modernidades alternativas> que deriva, por un lado, del concepto de Samuel Eisenstadt y Tu Wei Ming de <modernidades múltiples><sup>127</sup> y, por otro lado, del concepto schütziano de <realidades múltiples>. Berger cree que las <globalizaciones alternativas> significan la posibilidad de hallar <modernidades alternativas>. Pero estas

---

<sup>127</sup> Para más información ver: Eisenstadt, S. (2000), "Multiples modernities", *Daedalus*, vol. 129, nº 1, pág. 1-31; Ver también: (2000), *Die vielfalt der moderne*, Göttingen; así como también los trabajos de Ch. Taylor y B. Lee. (1998), *Multiples modernities: Modernity and difference*, Chicago, Center for Transcultural Studies, pág. 10

modernidades alternativas bergerianas distan de las concepciones de Eisentadt y Wei Ming en la medida en que estas últimas, tienen un carácter marcadamente reivindicativo ante la noción de modernidad europeo-occidental. Es decir, actúan contra la concepción que considera a la modernidad occidental como un concepto omniabarcador y, contra ésto, proponen el concepto de <modernidades múltiples> que desarrolla el programa cultural y político de la modernidad en y desde muchas otras civilizaciones. En otro sentido, las pretensiones de Berger discurren por la línea, antes anunciada, de A. Schütz y sus <realidades múltiples>. Desde esta perspectiva, el concepto de <modernidades alternativas> de Berger, pretende establecer <ámbitos de significado> desde cada uno de esos movimientos contra-globalizadores -en su mayoría religiosos-, y desde sus interpretaciones de la modernidad. Estas <modernidades alternativas> pretenden una recomposición de las estructuras de plausibilidad tradicionales, principalmente religiosas (recordemos los movimientos islámicos), frente a la fragmentación de sentido resultante del proceso de modernización. Así pues, Berger va un paso más allá de las concepciones socio-culturales de Eisentadt y Wei Ming, pues pretende llegar al ámbito de la realidad suprema, como señalaba A. Schütz, el de la <vida cotidiana de la gente corriente>. Esto es lo que va a desencadenar el siguiente propósito de Berger: Recuperar lo dado por sentido y las estructuras tradicionales de sentido y de legitimación a través de la conciencia de la gente corriente, a través de lo que él denomina, la <deseccularización de la conciencia><sup>128</sup>.

## 5. LA DESECCULARIZACIÓN DE LA CONCIENCIA MODERNA.

Hay en el ser humano, afirma Berger, una profunda necesidad de certidumbre, sobre todo en lo referente a las preguntas básicas acerca de la existencia: ¿Cómo se ha de vivir la vida?, ¿de dónde venimos y hacia dónde vamos?, ¿quién soy yo?, etc. Esta incertidumbre resulta muy perturbadora para la mayoría de la gente<sup>129</sup>. Esta concepción de la deseccularización se presenta como respuesta a esa necesidad y frente a la incapacidad de la secularización para satisfacer estas necesidades existenciales. Ante

---

<sup>128</sup> Martín Huete, F. (2007), *El problema de la secularización en el pensamiento de Peter L. Berger*, op. cit., págs. 570ss

<sup>129</sup> Berger, P. (1997), “El pluralismo y dialéctica de la incertidumbre”, *Centro de Estudios Públicos*, nº. 67, pág. 5



la falta de sentido existencial de la sociedad moderna, el individuo se las arregla mediante una mezcla de negaciones referentes a las preguntas existenciales, y a través de diferentes soportes sociales más o menos confiables<sup>130</sup>. Algunos de estos soportes son, por ejemplo, las distintas psicoterapias modernas. Sin embargo, todas estas terapias no pueden compararse con las certezas que servían de sostén de plausibilidad en las sociedades tradicionales, como lo era la <mitología>. Sin embargo, afirma Berger, estas técnicas sirven para paliar terrores y aliviar a los individuos de caer en una situación de pánico total. Berger distingue entre la certidumbre tradicional o pre-moderna y la certidumbre de las sociedades modernas secularizadas, que él denomina <certidumbre fabricada>. La certidumbre fabricada es un producto de la elección, de un acto de libre voluntad del individuo para con unos modos específicos de vida. Es una certidumbre que depende de las circunstancias propias de vida de los individuos particulares o colectivos, que está a expensas del apego o no a unas creencias, a unas acciones, etc, y que puede ser dejada como <no plausible> en momentos donde no actúe como tal soporte de sentido. Por el contrario, la certidumbre tradicional viene ya dada por la tradición. Es decir, los individuos que participan de esta certidumbre no la han elegido, es fruto del destino (hado) y no de la libre elección. No precisa de un soporte de creencia voluntaria (fe), sino que debido a sus fuertes estructuras de cohesión y plausibilidad social, los individuos pueden descansar en ella con total tranquilidad<sup>131</sup>.

Berger considera que puede que las cosmovisiones seculares resulten razonablemente adecuadas para los individuos en la medida en que el curso de sus vidas discurra satisfactoriamente. Sin embargo, esta cosmovisión secular resulta terriblemente inadecuada cuando las condiciones de la vida están sujetas a los terrores de las <situaciones marginales>. Esta circunstancia hace que Berger considere a la secularidad como una <filosofía diurna> que no se sostiene por la noche. La noche es entendida por Berger en sentido budista, esto es, como lo oscuro y doloroso en la vida de los hombres, por ejemplo, la enfermedad, la vejez, la muerte. Cuando los individuos se enfrentan a estas circunstancias inevitables y definitivas en sus vidas, se dan cuenta de que la cosmovisión secular no tiene respuestas satisfactorias ni plausibles para sus consuelos existenciales. Es aquí, donde Berger encuentra la justificación de su desecularización

---

<sup>130</sup> Berger, P. (1963), *Invitation to sociology: A humanistic perspective*, Harmondsworth, Pinguin Books. Traducción española de Sara Galofre Llanos., págs. 168-169

<sup>131</sup> Berger, P. (1997), “El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre”, op. cit., pág. 6

como <deconstrucción secular> y de su apuesta por la instauración de una nueva cosmovisión que, desde la legitimación religiosa, aporte a los individuos el consuelo existencial frente a la precariedad de las cosmovisiones y de las ideologías seculares, cuyas aparentes certezas permitían a los individuos “barrer y dejar bajo la alfombra las angustias de la existencia mundana”<sup>132</sup>.

El autor señala que la cultura de la secularidad está condenada a su fracaso o deconstrucción debido, esencialmente, a su naturaleza pluralista y relativista. Por un lado, el pluralismo socava el carácter <dado por sentado> de toda cosmovisión y nos revela la incongruencia y el absurdo de todas las formas de vida social. Por otro lado, el relativismo nihilista conduce a una situación en la que todo está permitido, todo da igual. Berger define así esta situación moderna:

*“El pluralismo relativiza las certezas que se dan por sentadas. Cuando el proceso de relativización alcanza una etapa avanzada, y el individuo desarrolla una visión muy relativista del mundo, la tolerancia se convierte en la única virtud. Se tolera todo, no se condena nada. Ésta es una tendencia de la sociedad occidental. Pero esta es una postura incómoda para la mayoría de las personas, porque los seres humanos quieren algunas certezas cuando se trata de los asuntos fundamentales de la vida y del sentido”* <sup>133</sup>.

Por estas y otras razones, la cultura moderna ha engendrado -según Berger- un movimiento desenmascarador de la realidad donde, ella misma, acaba inevitablemente por desenmascararse, por deconstruirse. Esta deconstrucción, viene determinada por la misma filosofía de la secularidad que considera que toda realidad es fragmentaria. Esta misma concepción de la realidad es lo que va a posibilitar el socavamiento de las certezas de la propia secularidad en tanto que realidad socialmente construida. La secularidad se ha convertido en un <teatro del absurdo>, afirma Berger.

Frente a esta crisis, sobre todo existencial, de la secularidad moderna, Berger presenta tres factores desecularizadores como posibles soportes de sentido y de búsqueda de la certidumbre:

1. *Confianza en los juicios morales incontrarrestables.* Berger considera que algunos juicios morales son incontrarrestables en un grado mayor de

---

<sup>132</sup> Ibíd., pág. 18

<sup>133</sup> Ibíd., pág. 11

certidumbre que las proposiciones científicas o las creencias religiosas<sup>134</sup>. La certeza moral no puede ser atenuada ni por la relatividad propia de la modernidad.

2. *La confianza en la fe.* En ausencia de otro tipo de conocimiento, Berger recurre a la fe. Confianza en la fe escatológica, es decir, en la confianza en un Dios que parece estar ausente de este mundo, escondido, pero que siempre regresa. Es la fe entendida como un <salto de confianza>, como la anticipación de la presencia de Dios en un futuro no disponible en términos empíricos<sup>135</sup>.
3. *La vía de la trascendencia.* Esta es, posiblemente, la principal aportación bergeriana al problema de la deconstrucción de la secularidad moderna y, por otro lado, es la base de su posterior teoría de la desecularización de la conciencia. Berger lo define así: “En un mundo de incertidumbres, los contornos de la realidad son fluctuantes y las estructuras construidas por la sociedad para proteger a la gente de los terrores de la existencia aparecen llenas de agujeros. Pero, a través de esos agujeros, es posible en ocasiones vislumbrar una trascendencia luminosa. Esa precariedad es el talón de Aquiles de la modernidad; también es su promesa religiosa”<sup>136</sup>.

Desde que, ya en sus obras de los años sesenta, Berger se da cuenta de que la secularización afecta fundamentalmente a la conciencia de los individuos y a sus estructuras de plausibilidad social, el autor está intentando poner en evidencia y reclamar una desecularización de esta conciencia para poder superar la crisis de sentido existencial al que se ve sometida ésta, tras la vigencia del universo simbólico y de sentido que constituye la secularización. Pero, ¿en qué consiste esencialmente esta desecularización de la conciencia que Berger pretende?. Recordemos que uno de los principales problemas con los que se enfrenta el individuo dentro de la secularización

---

<sup>134</sup> Ibíd., pág. 11

<sup>135</sup> Berger, P. (2003), *Questions of faith, A skeptical affirmation of Christianity*, Blackwell Publishing, págs. 81-84. Aparecen aquí, otra vez, irrefutables evidencias de la influencia de Simone Weil en Berger. Muestra de ello es esta concepción gnóstica de un Dios alejado, escondido, pero a la vez única esperanza ante la crueldad de lo empíricamente determinado.

<sup>136</sup> Berger, P. (1997), “El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre”, op. cit., pág. 18

es, a juicio de Berger, la desaparición del orden sobrenatural, de la legitimación religiosa y del marco de trascendencia dentro de la realidad de la vida cotidiana. Desde que, ya en su obra *A rumor of angels* (1969), Berger denunciara esta pérdida, su intención no ha sido otra que la de intentar reinstaurar de nuevo esos elementos desaparecidos como fundamentos básicos y necesarios en la superación de la crisis de sentido actual. Sí en sus posteriores obras como *The homeless mind* (1973), *Piramids of sacrifice* (1974) y también en sus más recientes como *A far glory* (1992), *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido* (1997), esta preocupación va a ser una constante, será en su última obra *Questions of faith* (2004), donde el autor centra particularmente esta problemática y da por reinstaurados todos y cada uno de los elementos desaparecidos en el proceso de secularización. Esta apreciación refleja, de forma definitiva, cómo Berger ha superado el proceso de secularización a favor de un nuevo proceso de desecularización que adopta aquí, la definición de proceso reinstaurador, de proceso que pretende dejar las cosas como estaban en el anterior <nomos religioso> de la pre-secularización. Berger demuestra, en esta obra, cómo esos elementos desaparecidos debido a la secularización: lo sobrenatural, la trascendencia, la teodicea, entre otros, vuelven a gozar de la posibilidad de recuperar las estructuras de plausibilidad tradicionales y de ocupar un lugar social y, lo que es más importante, un lugar de conciencia que es fundamental para el necesario sentido de la vida de muchos individuos dentro de las sociedades modernas actuales.

Así, respecto a la desaparición de lo sobrenatural, Berger manifiesta ahora:

*“Los sociólogos de la religión contemporánea pueden señalar que, a excepción de unos grupos más bien limitados (básicamente compuestos de personas de elevado nivel cultural en las ciencias humanas y sociales), la gente moderna está perfectamente capacitada para aceptar todo género de milagros y concepciones del mundo empapadas de elementos mitológicos. Dicho con expresión sencilla: la mitología goza de buena salud en el mundo moderno”*<sup>137</sup>.

Respecto al problema de la legitimación religiosa (teodicea), que para nuestro autor era necesaria para, entre otras muchas cosas, dar sentido a las <situaciones marginales> y que, durante el proceso de secularización fue sustituida por las teodiceas seculares; es necesario señalar que Berger considera ahora que, una vez que estas teodiceas seculares se han demostrado insuficientes para legitimar el sufrimiento humano (situaciones

---

<sup>137</sup> Berger, P. (2003), *Questions of Faith*, op. cit., pág. 62

marginales), es necesario volver a instaurar el orden de la legitimación religiosa tradicional. En su obra *A rumor of angels* (1969) Berger ya lo expresa así:

“Las teodiceas seculares, todas fracasan a la hora de interpretar satisfactoriamente el sufrimiento humano y también de hacerlo más llevadero... El caso del marxismo es instructivo. La teoría marxista de la historia proporciona, en realidad, una especie de teodicea, que no es capaz de reconfortar a una persona en trance de sufrir una operación de cáncer; la muerte con la que ésta se enfrenta carece de sentido dentro de esta teodicea secular o mundana. Quizá la verdad nada tenga de tranquilizadora y carezca de toda significación última para la esperanza humana. ...Al parecer, la mayor parte de la gente desea un consuelo mayor, y hasta ahora han sido las teodiceas religiosas las únicas en proporcionarlo. Esto conduce a pensar que en la sociedad del futuro por lo menos tendrán que subsistir algunas reliquias de la religión sobrenaturalista”<sup>138</sup>.

Pero es en su obra *Questions of faith* (2004) donde el autor reafirma lo ya suscitado en *A rumor of Angels* (1969). Aquí el autor abre definitivamente un espacio para la trascendencia (signos de trascendencia). En esta obra, Berger pretende recuperar e integrar en el discurso de la <vida cotidiana y ordinaria> la cuestión de la trascendencia como vía de sentido ante la crisis actual.

Haciendo un poco de revisión histórica sobre las tesis bergerianas, podemos observar cómo la trascendencia constituía, como ya quedó claro en la concepción tradicional de la religión como <nomos religioso>, un elemento fundamental para legitimar las estructuras de plausibilidad social y de conciencia. La trascendencia constituía, además, el marco fenomenológico donde la religión se configuraba como empresa de construcción de un mundo humanamente significativo. Como también podemos recordar, la implantación de la cosmovisión secular, a partir de las décadas de los cincuenta y los sesenta, redujo el marco global de trascendencia a meros signos y rumores de la misma. La secularización evidenció una casi total desaparición de lo trascendente como elemento constitutivo de lo ordinario y lo cotidiano y de la trascendencia como metalegitimación.

Sin embargo, fue en 1997 cuando en su artículo “*El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre*”, Berger inaugura la nueva era de la trascendencia dentro de su teoría de la desecularización<sup>139</sup>. En este trabajo, pretende establecer que la pérdida de la

---

<sup>138</sup> Berger, P. (1969), *A rumor of angels*, op. cit., págs. 28-29

<sup>139</sup> Berger, P. (1997), “*Pluralismo y dialéctica de la incertidumbre*”, op. cit., pág. 18

trascendencia constituye un factor de precariedad dentro de la filosofía secular y aventura que la instauración de esa trascendencia -dentro de la nueva cosmovisión desecularizada-, será uno de los grandes logros para la dotación de orden y sentido dentro de la existencia humana. Por este motivo, Berger -siguiendo a autores como R. Neuhaus y D. Bell<sup>140</sup>- considera que la religión puede aportar la dimensión de trascendencia, sin la cual, la condición humana no conseguiría inhibirse ante problemas existenciales como, por ejemplo, el problema del mal. La trascendencia, desde esta perspectiva, vendría a ocupar el hueco que permaneció vacío durante la secularización como factor legitimador e integrador del orden social, moral y, sobre todo, existencial. Berger, sin embargo, advierte que no podemos utilizar el recurso de la trascendencia en sentido neoconservador, es decir, como un recurso ambiguo que la convierte en paliadora de las deficiencias sociales (carencia de solidaridad y sacrificio) o culturales (desaparición de fronteras, límites, profanación generalizada, desvinculación generacional). La trascendencia que Berger reclama e instaura en su pensamiento y obras se presenta como un elemento desecularizador bajo la forma de una teodicea, de una teología inductiva (antropología teológica) y de una fe escatológica, y no como recurso socio-político. Es en la desecularización de la conciencia donde se sitúa y desarrolla plenamente la trascendencia de Berger y no en el ámbito de la desecularización pública y política de la religión (globalización y resurgimientos religiosos).

Si algo permanece invariablemente constante en la vida diaria de las personas es, afirma Berger, el temor a las situaciones marginales y a la anomia. Ni el proceso de secularización con sus universos simbólicos (filosofía diurna y teodiceas seculares), ni el resurgimiento religioso y global (desecularización público-política) han podido dar una explicación plausible y convincente de estos fenómenos, que tanto afectan a la conciencia y a las identidades subjetivas de los individuos. En este sentido, y tras el fracaso de las anteriores cosmovisiones en su intento de dotar de sentido a la realidad y la vida ordinaria de las personas, Berger recurre a una nueva instauración del <nomos religioso>. Este <nomos religioso> va a desempeñar las mismas funciones que ya desempeñó dentro de las sociedades pre-modernas y pre-secularizadas, esto es: 1º. Dar sentido; 2º. Evitar el caos anómico; 3º. Dominar la contingencia (situaciones

---

<sup>140</sup> Ver: Bell, D. (1977), *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid, Alianza; R. Neuhaus. (2003), "The persistence of the catholic moment", *First Things*, 130, pág. 26-30

marginales). Desde esta perspectiva, la religión se presenta como una nueva interpretación del mundo y como una construcción de creencias sobre las relaciones entre las fuerzas sobrenaturales y naturales, así como del entramado que da sentido al mundo, a la vida, al ser de los individuos. La religión volvería así, a desempeñar el papel estratégico de la <construcción de mundos humanamente significativos>. Berger vuelve su mirada al modelo tradicional de sentido, a la concepción substantiva de la religión. Un modelo que se configuraba en torno al sentido que otorgaba la religión a los individuos, y que precisaba de los mecanismos de <legitimación religiosa> y de <alienación religiosa> como resortes de plausibilidad necesarios para soportar las embestidas de la anomia y de las situaciones marginales.

Lo que Berger pretende hacer ver es que el individuo necesita de la religión (alienación) para dar sentido a su vida ordinaria (legitimación). Estos dos resortes tradicionales fueron sustituidos o eliminados de las sociedades modernas occidentales por otros mecanismos de plausibilidad seculares que no han conseguido paliar las crisis de sentido existencial que acompaña a los individuos, desde las crisis del <nomos religioso tradicional>. Así pues, existe una relación directa entre crisis existencial y crisis del <nomos religioso>. El proceso de secularización ha servido a Berger para demostrar que la religión es fundamental en la vida de las personas y que sin ella, es muy difícil soportar la anomia:

*“La secularización planteó una situación totalmente nueva al hombre moderno... Esto era el principio de una aguda crisis no sólo para la nomización de grandes instituciones sociales, sino también para el de las biografías individuales”* <sup>141</sup>.

Por supuesto, claro está, las condiciones de instauración del <nomos religioso> en la actualidad no son las mismas que en la década de los cincuenta y los sesenta (momentos previos al desarrollo del binomio modernización-secularización y de la consiguiente crisis del <nomos religioso tradicional>). Por este motivo, aún partiendo de los mismos resortes de plausibilidad tradicionales (la <legitimación religiosa> entendida como capacidad para mantener la realidad de este mundo socialmente construido dentro del cual los hombres viven y su vida de cada día transcurre; y segundo, de la <alienación religiosa>, entendida ésta como antropológicamente necesaria), Berger realiza un

---

<sup>141</sup> Berger, P. (1967), *The sacred canopy*, op. cit., pág. 124



aggiornamento cognoscitivo de éstos, acorde con las necesidades existenciales propias de las modernas crisis de sentido. Este proceso se percibe, principalmente, en el desarrollo de la literatura del autor. Es decir, podemos diferenciar en Berger dos etapas en cuanto al modelo del <nomos religioso> se refiere. La primera estaría vinculada a los momentos preliminares de la instauración del proceso de secularización y vendría objetivada en su obra *The sacred canopy* (1967). En esta obra, el <nomos religioso> no ha recibido aún la embestida de la secularización y la modernización, y además, es ahí donde se asienta y desarrolla como modelo único de sentido. Otra segunda etapa sería la era post-secular de instauración de dicho modelo, es decir, la etapa actual. En esta segunda etapa, el <nomos religioso> sí ha sufrido el impacto del binomio (secularización-modernización). Dentro de la literatura del autor, este impacto quedó reflejado fundamentalmente en su obra *A rumor of angels* (1969) y, posteriormente, en *A far glory* (1992) y otras<sup>142</sup>. Así pues, la nueva instauración del <nomos religioso> que Berger pretende en la actualidad como forma de paliar la crisis de sentido existencial, corresponde a un intento de dar respuestas a todas las cuestiones abiertas en aquellas obras, las cuales no son más que el resultado de una crisis de sentido existencial que ya latía, de forma emergente, cuando la secularización cuestionó el modelo religioso tradicional y lo sustituyó por el modelo secular de sentido. Actualmente, la etapa del <nomos religioso> post-secular, y su instauración como respuesta a esos interrogantes existenciales, arrastrados desde *A rumor of angels* (1969), es lo que Berger va a denominar la <desecularización de la conciencia>.

Partiendo del análisis de las diferentes crisis de sentido derivadas de la secularización y expuestas en su obra *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido* (1997), Berger centra su interés en encontrar mecanismos capaces de resolver los problemas causantes de las modernas crisis de sentido existencial. Esta empresa ontológico-epistemológica bergeriana no va a encontrar soluciones plausibles en la década de los noventa (recordemos que en esta década Berger desarrolla su <desecularización público-política>); sin embargo, a principios de este nuevo siglo, el

---

<sup>142</sup> El impacto de la secularización ha sido un fenómeno que ha recorrido toda la obra de carácter socio-religioso bergeriano. Por un lado, las obras de los años sesenta y setenta han reflejado un propósito de confrontación y, también, de <aggiornamento> cognoscitivo. Sin embargo, las obras más recientes (años noventa en adelante) han reflejado un carácter de dictámenes de defunción respecto al impacto secularizador y, a su vez, de reivindicaciones por la recuperación del espacio religioso tradicional como ámbito de sentido existencial.



autor ha apostado fuertemente por lo que él considera es el camino -acorde con las circunstancias actuales- para la instauración del <nomos religioso>. Me refiero al proceso de la <teologización de la conciencia>. Este modelo de plasmación actual del tradicional <nomos religioso> es desarrollado, fundamentalmente, en su obra *Questions of faith* (2004).

A partir de este nuevo modelo se puede apreciar cómo en Berger no se produce lo que muchos denominan un cambio de paradigma religioso, pues podemos observar cómo en el transcurso que va desde el año 1969 (*A rumor of angels*), hasta el año 2004 (*Questions of faith*), en Berger se produce un anquilosamiento teológico. Es decir, el autor ha estado preso y pendiente, durante todos estos años de vigencia secularizadora, de dar respuestas al modelo del <nomos religioso tradicional>. Por tanto, no podemos apreciar ruptura de paradigmas cosmovisionales religiosos en Berger, sino, más bien, recomposición y reestructuración de un modelo (modelo religioso tradicional) que ha sido fragmentado por otro modelo “rupturista” (modelo secular) pero necesario para dar sentido al paradigma religioso bergeriano.

## 6. LA MODERNA CRISIS DE SENTIDO EXISTENCIAL.

Berger se da cuenta de que la crisis de sentido existencial trae consigo el replanteamiento fenomenológico del concepto <vida y realidad cotidiana>. Es decir, el autor cree que este tipo de crisis se producen, esencialmente, por la falta de una <legitimación religiosa> y de una <configuración de valores supraordinales> que expliquen y regulen (estructuras de plausibilidad) la acción del individuo tanto en su vida cotidiana como en su relación con las realidades que trascienden esa vida cotidiana (teodicea)<sup>143</sup>. Es a partir de aquí, desde esta nueva revisión de las posibilidades actuales

---

<sup>143</sup> Ver: Berger, P. (1997), *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, op. cit., pág. 39. Las influencias del existencialismo al pensamiento de Berger son muy escasas, sin embargo, podemos señalar las aportaciones específicas de autores como Heidegger, Sartre y sobre todo Camus. A través de Schütz y su análisis sobre el hombre como <ser-para-la-muerte>, y a través de R. Bultmann y su proceso de desmitologización (llevado a cabo a través de la filosofía existencialista), Berger entra en contacto con la filosofía de Martín Heidegger. Pero quizás el autor que más influencia ha tenido en el pensamiento de Berger ha sido Albert Camus. Su concepto pesimista de la teodicea cristiana y la inaceptable concepción de un Dios permisivo con el mal físico y moral, hacen que Berger se replantee en su pensamiento el denominado <problema de la teodicea> cristiana y buscar posibles soluciones al dualismo ontológico-

de la conciencia del individuo para dotar de sentido la realidad, donde el autor pretende instaurar de nuevo el <nomos religioso> que el proceso de secularización eliminó en favor de la filosofía secular como <universo de sentido>. La moderna crisis de sentido existencial estaría, pues, comprendida por la fragmentación que existe entre la vida cotidiana y la realidad extraordinaria. Por tanto, la superación de esta crisis estaría, también, comprendida y determinada por la posibilidad de encontrar mecanismos que restauren (a nivel subjetivo e intersubjetivo) esa fragmentación o ruptura a través de una recomposición del sentido existencial.

Desde la perspectiva de la sociología y la filosofía de la religión, el pensamiento bergeriano más reciente ha intentado salvar esta crisis de sentido existencial a través de dos procesos propios de una <deseccularización de la conciencia> y del <nomos religioso> post-secular: 1º. Proceso de <fiducialización> axiológica, mediante el cual el autor pretende resolver los problemas de los valores supraordinales que generan las crisis de sentido intersubjetivas, y que estaría muy ligado al postulado restaurador de <confianza en los juicios morales incontrarrestables>; 2º. Procesos de <teologización y teodiceización>, mediante los cuales pretende superar las crisis de sentido existencial subjetivas. Estos procesos estarían relacionados con los postulados deseccularizadores de <confianza en la fe> y <la vía de la trascendencia>.

## **7. LA <TEOLOGIZACIÓN DE LA CONCIENCIA> FRENTE A LAS CRISIS SUBJETIVAS DE SENTIDO EXISTENCIAL.**

La aparición en el año 2004 de *Questions of faith*, significó una apuesta muy valiente de Berger a la hora de indicar el camino epistemológico y ontológico necesario para salvar al individuo del colapso de sentido y significado que ni la <deseccularización

---

existencial <Dios-mundo>. Esto va a derivar en un diálogo de Berger con los autores clásicos de la teodicea (San Anselmo, San Buenaventura, etc) y con los modernos (Simone Weil, etc) que lleva a Berger a construir una teodicea fundamentada en la fe y en la escatología: la fe escatológica. Esta concepción pesimista, principalmente heredada de Camus, va a configurar en Berger un pensamiento existencialista que, desde un conservadurismo religioso (religión política neoconservadora), pretende establecer mecanismos de orden y control respecto a las <situaciones marginales>. No podemos olvidar tampoco, a S. Kierkegaard, que fue uno de los padres fundadores del movimiento teológico liberal y, que por medio de autores como Schleiermacher, entró en el pensamiento de Berger, aunque como él bien señala: “A medida que el movimiento progresaba, se fue disociando de sus raíces existencialistas (disolución muy señalada en los propios desarrollos teológicos de Barth), hasta el punto de que hoy el <existencialismo> es principalmente un arma en el arsenal de sus opositores”.

público-política> ha podido restaurar suficientemente. Este camino es el de una <teologización de la conciencia> desde el escepticismo. La <teologización de la conciencia> consiste básicamente en tres proposiciones de intencionalidad: 1º. Retomar el discurso del <nomos religioso> pre-secular o tradicional; 2º. Adaptar ese modelo nómico-religioso tradicional a las necesidades existenciales y ontológicas originadas en la era secular; 3º. Instaurar nuevas <estructuras de plausibilidad> que, fundamentadas en los modelos tradicionales de legitimación y de alienación religiosas, otorguen al individuo moderno nuevos recursos restauradores que, a nivel de conciencia, la secularización ha provocado. Desde estas nuevas formas de legitimación y alienación (teología inductiva, teodicea y escatología), Berger pretende una revisión y una refutación de las raíces de la secularización occidental (trascendentalización de Dios, teologización de la historia, racionalización de la ética); pues, es lógico pensar que si la secularización ha fracasado, sus semillas fracasen y pierdan su capacidad legitimadora en una época post-secular.

Sin embargo, este proceso de <teologización de la conciencia> bergeriana no puede ser confundido con lo que muchos sociólogos<sup>144</sup> y, entre ellos también Berger, denominaron como <teologización del sistema o sacralización de la estructura>. El sentido que Berger hace de la <teologización de la conciencia> no pretende, pues, legitimar un determinado “mundo tradicional de las imágenes religiosas que apele a lubricar el sistema con el aceite de la religión que quema en sus engranajes instrumentales”<sup>145</sup>. Por el contrario, este proceso bergeriano -aunque en cierta medida, deudor del modelo neoconservador-, pretende legitimar la conciencia del individuo dentro de un mundo moderno actualmente en crisis de sentido. Berger no pretende instaurar el mundo religioso tradicionalmente considerado, sino utilizar sus estructuras de plausibilidad para salvar la crisis existencial que el binomio modernización-secularización ha producido en el sustrato subjetivo (conciencia). En este sentido, la <teologización de la conciencia> vendría a conformar, en cierta medida, esa <filosofía nocturna><sup>146</sup> que desechó la cosmovisión secular y que siempre ha estado presente en el <nomos religioso> tradicional. La <teologización de la conciencia> adquiere así, una

---

<sup>144</sup> Para más información ver: Mardones, J. M<sup>a</sup>. (1991), *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*, Santander, Sal Terrae, págs. 277ss

<sup>145</sup> *Ibíd.*, pág. 278

<sup>146</sup> Berger, P. (1997), “El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre”, op. cit., pág. 17

funcionalidad de teodiceización religiosa frente a las, ya insostenibles, teodiceas seculares.

## **8. LAS RAÍCES DE LAS POSIBILIDADES TEOLÓGICAS ACTUALES: LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA DE <A RUMOR OF ANGELS> (1969).**

Con *A rumor of angels* (1969), Berger pretendía determinar la posibilidad de establecer un pensamiento teológico para hacer frente a los descontentos de la conciencia en los preámbulos de la era de la secularización debido, principalmente, a la pretendida <desaparición de lo sobrenatural>. Su respuesta fue afirmativa. En la actualidad, el autor pretende establecer, de nuevo, un pensamiento teológico y teodiceico que quedó interrumpido por la secularización occidental, y que dé respuesta a una serie de interrogantes que oprimen al individuo con una gravosa carga y que constituyen la actual crisis de sentido existencial.

Si retomamos el discurso teológico-teodicéico de *A rumor of angels*, puede apreciarse cómo la raíz o semilla original de la actual crisis de sentido existencial se encuentra en lo que Berger denomina <la desaparición de lo sobrenatural><sup>147</sup>:

“...la aventura espiritual del hombre moderno parece haber sido motivada por un objetivo: evitar cualquier terror metafísico. Si la desaparición de lo sobrenatural es un hecho, hay que reconocer que este objetivo se ha alcanzado. Aparece la <secularización de la conciencia>”<sup>148</sup>.

La <secularización de la conciencia> es, a juicio de Berger, la verdadera causa y origen de la actual crisis de sentido subjetivo. Esta <secularización de la conciencia> ha constituido durante tres décadas (tiempo que transcurre desde la publicación de *A rumor of angels* (1969) a la publicación de *Questions of faith* (2004), un universo simbólico que sustituía a esa realidad plena de sentido que era <lo sobrenatural>. En su ausencia, muchos individuos supieron vivir sin ella. Sin embargo, señala Berger, para quienes <lo sobrenatural> era una realidad tranquilizadora y llena de sentido, se sintieron, en la era de la secularización, como una minoría cognitiva<sup>149</sup>. Esto posibilitó que la crisis de la

---

<sup>147</sup> Berger, P. (1969), *A rumor of angels*, op. cit., págs. 1-30

<sup>148</sup> Ibíd., pág. 4

secularización dejara al descubierto las grietas metafísicas que no podían ser legitimadas por las filosofías y las teodiceas seculares. La secularización, podría decirse, ha cavado su propia fosa a nivel de la conciencia. Berger considera que la renuncia al orden metafísico y trascendente nos conduce a una concepción de la realidad entendida como <filosofía de la trivialidad> que pretende “elevant al estatus de autoridad filosófica definitiva la realidad de un hombre de negocios de mediana edad digiriendo, medio dormido, su comida”<sup>150</sup>.

Resulta muy paradójico y, a la vez, sorprendente, observar cómo el elemento metafísico es fundamental en el pensamiento bergeriano, a la hora de comprender la crisis y la instauración de nuevas cosmovisiones simbólicas. Es decir, si la propia filosofía secular puso en cuestión el universo tradicional de sentido <nomos religioso>, principalmente, por permitir éste la posibilidad de ser <desencantado> y poner en evidencia las estructuras de plausibilidad que legitiman <lo sobrenatural> como realidad de sentido, es ahora curioso observar cómo el <terror metafísico> afecta a las estructuras de plausibilidad seculares, ante su incapacidad de prevenir y de hacer soportable su evidencia a nivel de conciencia. Ante esta situación, yo me atrevería a postular, siguiendo a Berger, una sentencia también paradójica: “La <secularización de la conciencia>, estandarte y bandera del proceso de secularización es, precisamente ahora, el palio funerario que cubre el ataúd de las filosofías y las teodiceas seculares”<sup>151</sup>.

Ya en *A rumor of angels* (1969), Berger señalaba que si la tendencia secularizadora era continua, el individuo debería plantearse las cuestiones referentes a las opciones de subsistencia de la religión y del pensamiento teológico<sup>152</sup>, acciones reservadas a auténticas minorías. Sin embargo, el colapso de sentido metafísico (falta de hogar)

---

<sup>149</sup> Respecto a estas minorías cognitivas, Berger afirma: “Se observa a menudo que la secularización no es tan omnimoda como hemos venido suponiendo; que lo sobrenatural, aunque privado de toda respetabilidad cognitiva, puede sobrevivir en ciertos rincones escondidos o alojarse en ciertas grietas de la cultura... Siguen existiendo esas manifestaciones masivas del sentido de lo misterioso que el racionalismo moderno llama <supersticiones>; la última y no la menor, la subcultura astrológica, que hoy día está en evidente apogeo. Por todas estas circunstancias, son aún muy numerosos los hombres <modernos> predispuestos al temor, a aceptar lo misterioso...”. (Berger, P. (1969), *A rumor of angels*, op. cit., pág. 27).

<sup>150</sup> Ibid., pág. 3

<sup>151</sup> Ver: Martín Huete, F. (2007), *El problema de la secularización en Peter L. Berger*, op. cit.

<sup>152</sup> Ibid., pág. 19

propio del proceso de secularización ha precipitado, actualmente, una de las profecías bergerianas:

“... la entrega teológica a la tesis de la desaparición de lo sobrenatural se derrota a sí misma en la medida en que triunfa”<sup>153</sup>.

Este triunfo, al que Berger se refiere, es hoy el de la entrega teológica y no, como antaño, el de la desaparición de lo sobrenatural. Muy al contrario, la crisis de la secularización ha dejado una nueva perspectiva en la comprensión de esta profecía. Ahora, es la necesidad de lo sobrenatural y del sentido metafísico la que necesita de una entrega teológica que conforme marcos nómicos de orden y significado que hagan frente a la ya mencionada crisis subjetiva de sentido, debida a la erosión que sobre las legitimaciones religiosas tradicionales y, más concretamente, a la creencia y a la fe. En este sentido, el nuevo intento teológico bergeriano que a partir de *Questions of faith* (2004) se ha planteado, pretende devolver al individuo el marco nómico de la fe, de la creencia, como medios para reinstaurar el modelo del <nomos religioso> como universo simbólico de sentido existencial. Esto representa lo que Berger denominó como la <gran metamorfosis>: “Uno se traslada de nuevo desde un mundo de elecciones a un mundo de necesidades”<sup>154</sup>. Esta metamorfosis indica ya algunas de las características esenciales de este nuevo replanteamiento teológico post-secular derivado, como ya he indicado, del inacabado discurso teológico de *A rumor of angels* (1969). Entre estas características esenciales, me estoy refiriendo a la vía de la mística<sup>155</sup> y, principalmente, a las aportaciones que sobre Berger ejerce la filósofa francesa Simone Weil. La teoría de la metamorfosis bergeriana parece estar muy influenciada por la teología de la <espera> de esta autora, quien en su obra *Attente de Dieu*<sup>156</sup> (1993) en la línea de Peter Berger, ya manifestaba:

---

<sup>153</sup> Ibíd., pág. 23

<sup>154</sup> Berger, P. (1992), *A far glory*, op. cit., pág. 94

<sup>155</sup> La vía de la mística ha sido una fuente de conocimiento fundamental en el desarrollo de la <desecularización de la conciencia>. Si la autora que más ha influido a Berger ha sido, sin lugar a dudas, Simone Weil, tampoco podemos desestimar las aportaciones de otros autores como San Juan de la Cruz (lo conoce a través del pensamiento de Weil) o el maestro Eckhart. Para más información ver: Berger, P. (2003), *Questions of faith*, op. cit., págs. 14- 30

<sup>156</sup> Weil, S. (1966), *Attente de Dieu*, París, Fayard.

*“La vida que siempre me ha parecido más bella es aquella en la que todo está determinado, bien por la presión de las circunstancias, bien por tales impulsos, y en la que jamás hay lugar para ninguna elección”*<sup>157</sup>.

La actual propuesta teológica bergeriana, desarrollada en *Questions of faith* (2004), retoma la intencionalidad que subyace en *A rumor of angels* (1969) y que pretende refutar las <raíces> de la secularización expuestas en *The sacred canopy* (1967). Berger reivindicaba, en esa obra, la necesidad de lo sobrenatural dentro del mundo de la vida cotidiana para iniciar una teología inductiva contemporánea. En *Questions of faith* (2004) se parte ya de esta posición teológica como manifiestamente aceptada y necesaria para establecer dicho proceso de reencantamiento. Sin embargo, si bien podemos considerar que la <teologización de la conciencia> es un efecto directo de la crisis de la secularización, no podemos olvidar que sus bases filosóficas y teológicas son también una consecuencia directa del auge de la teoría de la secularización. Es decir, esta paradójica epistemologización del proceso de la <teologización de la conciencia> nace en obras como *A rumor of angels* (1969) y *A far glory* (1992) (auge de la secularización) y se desarrolla en su última obra *Questions of faith* (2004) (crisis de la secularización).

Después de esta revisión historiográfica, queda claro que nuestro propósito en este último capítulo será el de: 1º. Mostrar cómo el proceso de <teologización de la conciencia> es una vuelta a esas causas originarias, a esos elementos desecularizadores que nacieron en obras previas y coexistentes al proceso de secularización; me refiero a *The sacred canopy* (1967) y *A rumor of angels* (1969), principalmente, y también, *A far glory* (1992), y que constituyen la fuente de la actual <desecularización de la conciencia>; 2º. Determinar cómo esos elementos y causas originarias de la desecularización actual, han sido utilizadas por Berger para paliar la crisis de sentido existencial post-secular; 3º. Mostrar cómo mediante el proceso de <desecularización de la conciencia> y, fundamentalmente, a través de sus dos vías de plasmación: la teologización y la teodiceización de la conciencia, -además de la ya desarrollada <fiducialización axiológica>-, Berger pretende socavar las raíces que legitimaron el proceso de secularización. Así pues, a cada una de estas semillas originarias de la secularización, nuestro autor intenta refutar mediante la confrontación directa con las nuevas estructuras de plausibilidad desecularizadoras. Es decir, la trascendentalización

---

<sup>157</sup> Ibíd., pág. 38



de Dios pretende ser refutada mediante la teologización de la conciencia, la teologización de la historia mediante la teodiceización de la conciencia, y la racionalización de la ética mediante la fiducialización axiológica.

Estas consideraciones permitirán mostrar cómo el pensamiento actual de Berger, es decir, su pensamiento post-secular, se refugia en lo que para él constituyó el mayor elemento o mecanismo desecularizador, incluso en plena secularización de la conciencia: la teología inductiva. Esta teología inductiva, que trae al debate socio-religioso actual el modelo tradicional del <nomos religioso>, significa la clausura total del proceso -iniciado en la década de los sesenta- de la <secularización de la conciencia>. Ella constituye la salida que Berger propone a la crisis existencial de la secularización; ella significa la nostalgia, la añoranza, la reminiscencia de un modelo religioso que Berger nunca ha superado y que no es otro que el <nomos religioso> tradicional.

La teología inductiva de *A rumor of angels* (1969) partía de una antropología teológica<sup>158</sup> que pretendía encontrar en el hombre y a través del hombre las capacidades restauradoras de la escisión, que a nivel de conciencia, representaba la secularización. Esta incipiente teología inductiva, origen de la actual <teologización y teodiceización de la conciencia> surge, principalmente, frente a un trasvase de sentido ontológico y teológico debido al proceso de secularización. Este trasvase de sentido corresponde a lo

---

<sup>158</sup> “En el ámbito teológico, Berger muestra sus preferencias por un modelo inductivo que analiza las diferentes experiencias religiosas de la humanidad con el propósito de encontrar en ellas señales evidentes e inequívocas de lo divino, huellas innegables de la presencia de la realidad ultraempírica”. (L. Sola Gutiérrez. (1989), *El problema del relativismo epistemológico en la obra de Peter L. Berger*, Universidad de Deusto). Por otro lado, conviene aclarar que el pensamiento teológico bergeriano, desarrollado en obras como *The sacred canopy* (1967), *A rumor of angels* (1969), *A far glory* (1992) y *Questions of faith* (2004), asume estas dos posibilidades y a partir de ellas construye su teología inductiva. Esta teología inductiva, partiendo de ese protagonismo antropológico que postula la teología liberal de Schleiermacher, pretende llegar a la trascendencia a partir de la experiencia de la vida cotidiana de los individuos, conformando una especie de antropología teológica. Esta perspectiva bergeriana pretende conciliar la sociología fenomenológica de la realidad de la vida cotidiana, de la experiencia de vida, con la teología. Se trataría de hacer teología no desde la trascendencia sino desde la inmanencia, pues como afirma Berger, “la trascendencia está detrás de toda inmanencia, solo hay que descubrirla”. Así pues, el discurso de Dios está presente dentro de la teología liberal bergeriana, lo único que cambia es el acceso a él. Por otro lado, el optimismo histórico del que se acusa a la teología de Schleiermacher es asumido en Berger en obras como *Questions of faith* (2004). En esta obra Berger retoma el discurso anterior de *A rumor of angels* (1969) y desemboca en una teodicea escatológica como salida al <problema de la teodicea> y a la crisis actual de sentido.



que Berger denominó como <teologías a la moda><sup>159</sup>, que consistían en mecanismos mediante los cuales se pretendían sustituir las angustias existenciales, derivadas de la secularización, por nuevos marcos de sentido como son las teodiceas seculares.

Así pues, si la actual <teologización de la conciencia> o teología inductiva post-secular parte del fracaso de estas teodiceas seculares como universos de sentido existencial, la teología inductiva de *A rumor of angels* (1969) surgió como recurso de sentido ante la crisis que para el <nomos religioso> tradicional suponía este trasvase hacia las legitimaciones seculares (teodiceas). La propuesta bergeriana en *A rumor of angels* (1969) es la de configurar una <teodiceización> religiosa que haga frente a dicho trasvase de sentido existencial. Esta teodiceización religiosa pre-secular se fundamenta en la vía de la trascendencia de la teología inductiva, es decir, en un “ir más allá del contexto empírico en los puntos en donde las intenciones trascendentes de la experiencia humana son tratados como auténticas realidades y no como pretendidas realidades”<sup>160</sup>. Berger revive así, el denominado espíritu de Schleiermacher:

*“Un espíritu de paciente inducción y de apertura a la plenitud de la experiencia humana”*<sup>161</sup>.

Podemos concluir señalando que la vía teológico-inductiva de la trascendencia es uno de los principales recursos desecularizadores que nuestro autor presenta como alternativa al trasvase de las teodiceas seculares. Teodicea religiosa y trascendencia inmanente son los pilares fundamentales de esta teología inductiva pre-secular que va a constituir los prolegómenos de la actual <teologización y teodiceización de la conciencia>. Es mediante los denominados <signos de trascendencia> o “fenómenos que se dan en el ámbito de nuestra realidad natural, pero que al parecer apuntan al más allá de dicha realidad”<sup>162</sup>, donde Berger aúna ambas potencialidades desecularizadoras (teodicea y trascendencia). Estos <signos de trascendencia> que Berger descubre a

---

<sup>159</sup> Esta concepción bergeriana de la antropología teológica es identificada por algunos autores como una vuelta a la antropología feuerbachiana donde se afirma que, en esencia, el hombre es un animal religioso obligado a construirse un mundo significativo.

<sup>160</sup> Berger, P. (1969), *A rumor of angels*, op. cit., pág. 58

<sup>161</sup> *Ibíd.*, pág. 95

<sup>162</sup> *Ibíd.*, pág. 59

través de lo que denomina como “gestos humanos prototípicos”<sup>163</sup> y que pertenecen a la conciencia ordinaria de los individuos, son los siguientes:

#### 1.- El signo del orden:

*“Toda sociedad histórica es un orden, una estructura protectora de significación que se erige sobre el caos. Es sólo dentro de este orden que tanto la vida del grupo como la del individuo adquieren un sentido. Desaparecido este orden, tanto el grupo como el individuo se sienten amenazados por el más fundamental de los terrores al caos (anomia)”* <sup>164</sup>.

Berger considera que el orden de la historia y de la sociedad se corresponden a un orden subterráneo universal, un orden divino que sostiene y justifica todas las acciones humanas en busca de dicho ordenamiento. Esta identificación lleva a nuestro autor a identificar el signo del orden con una teodicea:

*“El argumento que parte del orden es metafísico más que ético: en clara tendencia del hombre hacia una realidad ordenada se descubre un impulso intrínseco a dar alcance cósmico a dicho orden, un impulso que implica no sólo que el orden humano corresponde de algún modo a un orden que lo trasciende, sino que este orden trascendente es de tal carácter que el hombre puede confiar en él y confiarle su destino”* <sup>165</sup>.

#### 2.- El signo del juego:

*“Un aspecto del juego es el hecho de establecer un mundo mental separado, con sus propias reglas, que dejan en suspenso <mientras dura>, las reglas y las afirmaciones generales del mundo <serio>”* <sup>166</sup>.

El signo del juego, afirma Berger, adquiere una intencionalidad intrínseca que apunta más allá de sí misma y de la naturaleza del hombre, es decir, hacia una justificación <sobrenatural>.

---

<sup>163</sup> Ibid., pág. 59

<sup>164</sup> Ibid., pág. 60

<sup>165</sup> Ibid., pág. 63-64

<sup>166</sup> Ibid., pág. 65

### 3.- El signo de la esperanza:

*“Es a través de la esperanza como los hombres encuentran sentido al dolor extremo”* <sup>167</sup>.

El signo de la esperanza constituye para Berger, la prueba más evidente de la necesidad de una teodiceización de la conciencia que se fundamente en una legitimación religiosa. El signo de la esperanza constituye una teodiceización frente al problema del mal y del sufrimiento y, de igual modo, representa una mediación entre lo <natural> y lo <sobrenatural>. El miedo a la muerte, y la ansiedad fundamental que de su conocimiento se deriva, determinan la concepción bergeriana según la cual este signo representa la respuesta más relevante a la <filosofía de la noche> secular.

### 4.- El signo de la condenación:

*“Este signo se refiere a las experiencias en las que nuestro sentido de lo que es humanamente permisible queda tan profundamente ultrajado, que la única respuesta adecuada a la ofensa y a quien ofende parece ser una maldición de dimensiones sobrenaturales”* <sup>168</sup>.

Tanto la esperanza como la condenación son, a juicio de Berger, dos aspectos de la misma vindicación. La esperanza religiosa proporciona una teodicea y, con ella, un consuelo a las víctimas de la inhumanidad. Pero también es verdadero que la religión proporciona una condenación definitiva para los que perpetran tales crueldades.

### 5.- El signo que parte del humor:

*“El humor no sólo pretende la discrepancia cómica en la condición humana; también la relativiza... La risa en medio del aprisionamiento del espíritu humano en el mundo significa que este aprisionamiento no es lo último, que será vencido”* <sup>169</sup>.

---

<sup>167</sup> Ibíd., pág. 69

<sup>168</sup> Ibíd., pág. 73

<sup>169</sup> Ibíd., pág. 126. Ver también: Berger, P. (1997), *Redeeming laughter*, New York, Walter de Gruyter; traducción española: (1999), *Risa redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana*, Barcelona, Kairós.

El humor representa para Berger un mecanismo de huida de la condición humana trágica, es decir, del sufrimiento. A partir de dicho signo de trascendencia conecta con un argumento fundamental del marco fenomenológico del <nomos religioso> tradicional: la <otra realidad>.

A pesar de todo, Berger no consideraba como exclusivos ni exhaustivos a estos <signos de trascendencia>, pues, según él, precisaban de una antropología filosófica y un sistema teológico coherente. Esta carencia evidenciada en *A rumor of angels* (1969) es, precisamente, la que se satisface con la <teologización y la teodiceización de la conciencia> de *Questions of faith* (2004). Sin embargo, además de los <signos de trascendencia>, Berger cuenta con otros mecanismos desecularizadores que conforman su <método teológico><sup>170</sup>. Este <método teológico> utilizado por Berger en *A rumor of angels* significó la base de la actual <teologización de la conciencia>. En él aparecieron, por vez primera, recursos tales como el misticismo, la teologización de la conciencia ecuménica, la pregunta sobre Dios, la relación existente entre teodicea, cristología y redención (la pregunta sobre el sufrimiento) y, principalmente, la fe escatológica. Estos recursos, por un lado, determinan la concepción bergeriana de la <no-clausura> de la experiencia humana en el mundo de la existencia meramente empírica y, por otro, van a conformar el núcleo de sentido fundamental de la actual <desecularización de la conciencia>: La vuelta a una concepción substantiva de la religión.

---

<sup>170</sup> Para desarrollar más, ver: Berger, P. (1969), *A rumor of angels*, op. cit., págs. 87ss

## CAPÍTULO 3º.

### Danielle Hervieu-Léger y la persistencia de la <secularización cualitativa>: “pertenecer sin creer”

El debilitamiento del papel de las instituciones religiosas como factor de cohesión social ha producido la proliferación de grupos religiosos y sectas. Se buscan respuestas a una serie de problemas, principalmente existenciales, al desencanto de las instituciones y la búsqueda de la propia identidad dentro de una sociedad burocrática y anónima. Surge también un deseo y búsqueda de lo misterioso y de lo esotérico, que desemboca en una <religión hecha a la carta><sup>171</sup> que desafía la legitimidad y plausibilidad de las instituciones religiosas tradicionales.

La modernidad produce una anomia religiosa de la que se derivan los procesos de desinstitucionalización y las nuevas composiciones culturales e institucionales -individuales y comunitarias- que se llevan a cabo. La producción de anomia se explica porque la modernidad des-estructura simbólicamente y favorece una cierta movilidad socio-religiosa. La modernidad es también una desestabilización cultural de la religión que va acompañada con una tendencia a la desinstitucionalización. La desinstitucionalización de la religión, la aparición de nuevos movimientos religiosos

---

<sup>171</sup> Ver: Martín Huete, F. (2007), El problema de la secularización en el pensamiento de Peter L. Berger, op. cit., págs. 497-528

o “producciones religiosas de la modernidad”<sup>172</sup>, así como la religiosidad flotante de la nebulosa místico-esotérica, serían algunos de los indicadores de esta reestructuración de la modernidad religiosa caracterizada por una renovación simbólica de la religiosidad. Estaríamos así, ante una paradójica situación que Hervieu-Léger señala cuando advierte que las cuestiones religiosas siguen ocupando un lugar fundamental en las cuestiones de sentido y legitimación de la realidad social postmoderna a pesar de este <declive de las instituciones religiosas>.

Sin embargo, Hervieu-Léger es consciente de que la pluralización (pluralidad de relatos de sentido <politeísmo>) y la secularidad (crisis del metarrelato de sentido <monoteísmo>) del mundo moderno han supuesto un socavamiento del prestigio de las instituciones encargadas de socializar a los sujetos en el sostenimiento de un determinado orden de sentido. En las sociedades modernas se ha producido una paulatina descomposición de instituciones sociales -anteriormente muy cohesionadas- que ha influido en la descomposición de las instituciones religiosas. Todo este proceso de des-cohesión social ha afectado también a las instituciones religiosas. Las instituciones de este tipo, han perdido su legitimidad para orientar a los individuos en sus vidas. Aparece un proceso de pérdida de legitimación institucional, mediante el cual las instituciones sufren un vaciamiento de sentido. Así pues, pese a la importancia que las instituciones religiosas han tenido en la producción de sentido, en las sociedades modernas actuales resulta evidente la fragmentación histórica del modelo único de socialización religiosa llevado a cabo en estas sociedades por la religión tradicional. La ruptura de dicho modelo de cohesión y de estabilidad social en las sociedades premodernas -debido al proceso de secularización religiosa-, supone hoy el acontecimiento más relevante en el análisis sobre la <transformación> del sentido social. Es decir, cabría la posibilidad de cuestionar si la <posmodernidad>, vista no sólo del lado <crítico>, sino también en lo que tiene de <translúcida>, no ofrece a las nuevas generaciones un <espacio desenterrado> que remite a hablar de una <memoria olvidada>. En este sentido, Hervieu-Léger considera que, si bien en las condiciones propias de la modernidad las formas tradicionales de la religión pueden haber perdido

---

<sup>172</sup> Hervieu-Léger, D. (1993), *La religion pour mémoire*, op. cit., pág. 9; Ver también: Hervieu-Léger, D. (2008), “Producciones religiosas de la modernidad”, en Mallimaci, F. (Comp)., *Modernidad, Religión y Memoria*, Buenos Aires, Colihue Universidad, págs. 15-39

parte de su vigor, esas mismas condiciones han contribuido a crear un espacio para la expresión religiosa<sup>173</sup>.

Para Hervieu-Léger el problema está en la “movilidad acelerada de cambio de las sociedades modernas”<sup>174</sup>. Es decir, en determinar cómo unas instituciones religiosas, cuya razón de ser es la preservación y transmisión de una tradición, pueden rearticular su propio dispositivo de autoridad -esencial para la perennidad de la línea creyente- después que esa tradición es considerada y comprendida por los mismos fieles, no como un <depósito sagrado>, sino como un patrimonio ético-cultural, como un capital de memoria y como una reserva de signos a disposición de los individuos. Todas las instituciones teológicas de autoridad religiosa están enfrentadas a esta cuestión. El problema que se les plantea, en todos los casos, “no es primeramente el de la devaluación cultural de la herencia simbólica que rebajan (...) Es el de la posibilidad que aquéllas tienen de producir la <memoria verdadera> oponible a creyentes que se reclaman primeramente la verdad subjetiva de su propia trayectoria creyente”<sup>175</sup>. Sería cuestión entonces, señala Hervieu-Léger, de hablar de la <religión por la memoria><sup>176</sup>. Si fuera así tendría sentido hablar de <retorno> de lo religioso, es decir, de la <liberación>, mediante el sentimiento y la emoción de lo reprimido por un <olvido> impuesto por los portadores primarios de la secularización.

La religión ha pasado de ser una institución totalizadora, fuerte y fundamental en la vida del hombre, a verse afectada por el proceso de <desinstitucionalización> debido, fundamentalmente, al pluralismo socio-cultural. La consecuencia de esta <desinstitucionalización> es que los individuos tienen ahora que reflexionar y tomar decisiones sobre cómo organizar las distintas áreas de sus vidas, que tradicionalmente estaban fuertemente cohesionadas por la institucionalización de la religión. El resultado de este proceso moderno ha sido la emergencia de un nuevo modelo de individuo en el

---

<sup>173</sup> Lyon, F. (2000), *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad*, op. cit., pág. 74. Ver: Hervieu-Léger, D. (1993), *La religion pour mémoire*, op. cit.

<sup>174</sup> Estruch, J. (1972), *La innovación religiosa*, Barcelona, Ariel; Ibid.: (1994), “El mito de la secularización”, en R. Días-Salazar, S. Giner y F. Velasco (eds.), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza Universidad, págs. 266-280; Enrica Rosanna. (1973), *Secolarizzazione o transfunzionalizzazione della religione?*, Roma, Pas-Verlag.

<sup>175</sup> Hervieu-Léger, D. (1993), *La religion pour mémoire*, op. cit., págs. 246ss

<sup>176</sup> Ibid.

cual queda escindido el fundamento trascendente que históricamente le era impreso por las jerarquías que ordenaban holísticamente el mundo. Así pues, desde la perspectiva del individuo, el fenómeno religioso en el mundo contemporáneo sufre un proceso de subjetivización y de especialización institucional. Sobrepasa los límites institucionales y se filtra en la vida cotidiana de muy diferentes formas. En consonancia con esta dinámica, la producción moderna de la religiosidad se expresa con el surgimiento de universos sagrados autónomos y competitivos, entre los cuales el individuo escoge y consume aquel que más le conviene o mejor satisface sus necesidades guiado por preferencias condicionadas por la biografía individual. Este enfoque individualista de lo religioso no expresa necesariamente una crisis de la fe -como implicaría la perspectiva rigurosa de la secularización-, sino más bien la fragmentación de la fe. Al individualizarse, señala Hervieu-Léger, la religión no desaparece sino que se transforma<sup>177</sup>.

En este contexto, se entiende el fenómeno que se define como <el retorno de lo sagrado><sup>178</sup>, caracterizado por millares de sectas y grupos religiosos. Las experiencias que brotan de estos presupuestos se caracterizan por un gran sincretismo extremo: a algunos elementos de la religiosidad tradicional se asocian rituales y símbolos esotéricos, elementos provenientes de religiones o de filosofías orientales, técnicas psicológicas y actividades que inciden en la esfera emotiva, excluyendo casi en su totalidad la esfera de la racionalidad y de la inteligencia crítica. Este retorno de lo sagrado consiste -según muchos autores, entre ellos la socióloga Hervieu-Léger-, en una

---

<sup>177</sup> Algunos autores consideran que la metamorfosis o transformación que se está produciendo en la religión moderna consiste, más que en un <retorno>, en un <paso> definitivo de la religión de la trascendencia a las religiones de la inmanencia. Según Heidegger, nos encontramos dentro de una situación donde las religiones no se estructuran en torno al eje <más allá/más acá>, <trascendencia/inmanencia>, sino alrededor de un eje horizontal: <sentido/no sentido>, <vida/muerte>, <salud/enfermedad>, etc. La religión en la modernidad surge como función terapéutica, en la que un Dios y una trascendencia ya no son posibles ni plausibles. (Ver: Heidegger, M. (1998), “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en Sartre, Heidegger, Jaspers y otros., *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza Editorial, pág. 113ss). El proceso de metamorfosis o transformación de la religión en la modernidad es también entendido como <reubicación de lo sagrado> y como <sacralización de lo profano>.

<sup>178</sup> “Asistimos hoy a un verdadero boom de lo sagrado, proliferan por doquier nuevas expresiones religiosas, bajo los más variados ropajes culturales: el floreciente catolicismo popular y sus múltiples variantes, los grupos pentecostales y neopentecostales, el espiritismo kardecista, las religiones de procedencia oriental, los cultos emergentes, las formas culturales andinas, amazónicas y africanas de conjurar el mal, el esoterismo de variados orígenes, cartas astrales, biorritmos, percepciones de aura, etc. Estas son, entre muchas otras, las principales expresiones de una búsqueda, a veces caótica, de sentido y de lo sagrado, en la vida de los hombres de hoy, aquí y ahora”. (Ver: Hervieu-Léger, D. (1987), *Vers un nouveau christianisme?*, op. cit.



religiosidad que hace referencia a la <inmediatez emocional> y a la banalidad inmanente de sus representaciones simbólicas<sup>179</sup>. Más que un <retorno de la religiosidad>, “se trata de una recomposición de lo religioso, donde las espiritualidades sin Dios sucederían a las grandes tradiciones monoteístas”<sup>180</sup>. Se trata, en suma, de una búsqueda de totalidad y de integridad, en la esperanza de sanar las tensiones y las fragmentaciones de la cultura secularizada. Este retorno de lo religioso consistiría más bien en un <paso> definitivo de la religión cristiana o religión de la trascendencia a las religiones de la inmanencia.

La situación religiosa actual, basada en el pluralismo de cosmovisiones, emerge <desde abajo>. Esto es, desde la inmanencia de una determinada situación socio-simbólica caracterizada por la pluralidad que da sentido a la organización social y a los principios por los cuales el hombre dirige su existencia. Y es en esta experiencia de lo sagrado donde habría que enraizar la experiencia religiosa<sup>181</sup>. Es precisamente en este proceso de inmanentización de la religión, donde los defensores de la secularización advierten su continuidad. Esto se debe a que el proceso de secularización parece tener una de sus principales expresiones en la autoderminación y autonomía de los individuos -frente a los tradicionales programas religiosos-, para determinar y vivir sus preferencias religiosas<sup>182</sup>. Las personas han desprovisto a las confesiones religiosas tradicionales (iglesias) no sólo del cuidado de la vida, de la determinación de lo moral, lo social y lo político, sino incluso de ser quienes tienen que determinar cómo ha de hacerse y vivirse la experiencia religiosa. Esta situación, señala Mardones, no es nueva, ya que los sociólogos de hace más de medio siglo se percataron de ella: “Los individuos elegían la religión, la institución religiosa ya no determinaba a los individuos. (...) El individuo era el elector, preferido y hasta degustador de la religión desde sus particulares intereses,

---

<sup>179</sup> Berger, P. (1997), *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, op. cit., pág. 75ss

<sup>180</sup> Comeau, G. (2003), “Un mensaje para un mundo moderno secularizado”, *Revista Relaciones Judeo-Cristianas*, (Mayo), Montreal.

<sup>181</sup> Amando Robles, J. (2002), “La religión hoy: crisis y retos”, *Revista Contrapunto*, nº. 11, pág. 19-23. El análisis socio-simbólico de la modernidad tardía, refleja que además de existir una cosmovisión pluralista de sentido, también existen confesiones basadas en formas de creencias que están, a su vez, basadas en las grandes religiones universales.

<sup>182</sup> Según Mardones, la primacía de la experiencia personal y de la autonomía del individuo, frente a la tradicional sumisión fiel a las jerarquías religiosas, es el punto que obliga a buscar una nueva forma compleja de religiosidad, en la que los creyentes tienen una mayor capacidad y un ámbito más amplio de elección. Sin embargo, no elegimos ni experimentamos en el vacío, sino dentro de las tradiciones en las que nacemos o vivimos. (Mardones, J.Mª. (1994), *Las nuevas formas de religión*, op. cit).

inclinaciones y experiencias o necesidades”<sup>183</sup>. Esta situación religiosa de la inmanencia es definida por Hervieu-Léger como religión post-tradicional en la que las obligaciones del individuo no proceden de su nacimiento e inserción en una tradición viva, sino de un compromiso voluntario y personal<sup>184</sup>. La autora considera que esta nueva situación religiosa es “una situación de incertidumbre estructural, caracterizada por la movilidad, la reversibilidad y la intercambiabilidad de todos los puntos de referencia”<sup>185</sup>.

Al profundizar en el pensamiento de Hervieu-Léger podemos apreciar una paradoja cuando se refiere al binomio secularización-retorno de lo sagrado. Por un lado, Hervieu-Léger indica que la secularización actual (crisis de sentido), forma parte de estímulos de crecimiento y reordenamiento de la religión para satisfacer las necesidades existenciales creadas por la modernidad. Es decir, si la secularización se refiere al proceso de diferenciación que posibilita el acabamiento de los tradicionales monopolios religiosos, los fragmentos en competencia que de ello surgen, obligados ahora adoptar estrategias de oferta y visión mercantil, podrían encontrar un inesperado y fortalecido vigor en esta situación pluralista postsecular y competitiva. En este sentido, Hervieu-Léger considera que:

*“La secularización es la conjunción de los procesos de reordenamiento de las creencias que se da en una sociedad en la que el motor es la insatisfacción respecto a las expectativas que ella misma suscita, y en la que la condición cotidiana es la incertidumbre, ligada a la búsqueda interminable de medios de satisfacerla”*<sup>186</sup>.

---

<sup>183</sup> Mardones, J. M<sup>a</sup>. (1996), “De la secularización a la desinstitucionalización religiosa”, *Política y Sociedad*, n<sup>o</sup>. 22, pág. 127

<sup>184</sup> Hervieu-Léger, D. (1999), *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, París, Champs Flammarion, págs. 157ss

<sup>185</sup> Hervieu-Léger, D. (1993), *La religion pour mémoire*, op. cit., pág. 241. “El lugar de lo sagrado se da más fácilmente por los caminos de la subjetividad emocional”. (Hervieu-Léger, D. (1998), *Voyage de Jean Paul II en France*, op. cit). Hervieu-Léger defiende una concepción sustantiva de la religión desde la perspectiva del creer: “Si las definiciones funcionales de religión se muestran incapaces de dominar la expansión ilimitada de los fenómenos que ellas quieren abarcar, y se vacían al mismo tiempo de toda pertinencia heurística, las definiciones sustantivas de la religión, construidas de hecho a partir del único repertorio de las religiones históricas condenan al pensamiento sociológico a hacerse, paradójicamente el guardián de la ‘religión auténtica’ que estas grandes religiones creen encarnar. Las primeras sólo puede testimoniar la dispersión intelectualmente no dominable de símbolos religiosos en las sociedades modernas. Las segundas sólo pueden reiterar indefinidamente el análisis de la pérdida de la religión en el mundo moderno”. (Hervieu-Léger, D. (1993), *La religion pour mémoire*, op. cit., pág. 60).

<sup>186</sup> Hervieu-Léger, D. (1999), *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, op. cit., pág. 42

Hervieu-Léger considera que, paradójicamente, la secularización (crisis de sentido), es parte de estímulos del crecimiento y reordenamiento de la religión para satisfacer las necesidades existenciales creadas por la modernidad. Esto es, si la secularización se refiere al proceso de diferenciación que posibilita el acabamiento de los tradicionales monopolios religiosos, los fragmentos en competencia que de ello surgen, obligados ahora adoptar estrategias de oferta y visión mercantil, podrían encontrar un inesperado y fortalecido vigor en esta situación pluralista secular y competitiva. De igual modo, nuestra autora también considera que en el retorno de la religión actual ha influido la forma moderna de secularización entendida como incertidumbre<sup>187</sup>. En *Religion pour Mémoire* (1993), Hervieu-Léger señala que la modernidad tardía puede engendrar ciertos tipos de respuestas religiosas. Frente a la postura bergeriana, que considera que la teoría de la secularización propone una relación positiva entre la modernidad y el laicismo, en el sentido de que la modernización ha traído un declinar de la religión en las instituciones y a nivel individual, Hervieu-Léger mantiene que “la secularización no es en principio la ruina de la religión en el mundo moderno<sup>188</sup>. Esta versión de la teoría de la secularización propone un laicismo moderno, que aún siendo hostil a la religión tiene raíces religiosas en sí mismo. Es decir, la religión ha servido de factor causal en la génesis de la modernidad.

Por otro lado, Hervieu-Léger pertenece a ese grupo de autores que manifiestan que el resurgir de la religión es síntoma evidente del triunfo de lo religioso sobre la secularización y que, por tanto, es la secularidad y no la religión la que se encuentra en una crisis que manifiesta cuáles son los límites del proceso de secularización. Lo que sí parece claro es que los procesos socio-religiosos de la llamada <era de la desecularización> son síntomas de la crisis de la modernidad y del fracaso de las iglesias establecidas, además de una alternativa al proceso de secularización. Los partidarios de esta postura los interpretan como: 1º. Resistencia de la religión frente a los portadores de la secularización; 2º. Pervivencia de la necesidad humana de <lo sagrado>. Esta última interpretación es definida por Hervieu-Léger como <retorno

---

<sup>187</sup> Hervieu-Léger, D. (1999), *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, op. cit. Para profundizar en el concepto de <secularización> en Peter Berger y Hervieu-Léger, ver también: Hervieu-Léger, D. (2001), “The twofold limit of the notion of secularization”, op. cit.

<sup>188</sup> Ibid., pág. 42

emocional o cosmización sagrada de las sociedades industriales<sup>189</sup>, y que Grace Davie, en sentido fenomenológico-teológico, define como <persistencia de lo sagrado<sup>190</sup>. Esta paradoja se hace más evidente en la teoría hervieu-légeriana de la recomposición religiosa en Europa. Es decir, esta recomposición religiosa, que es considerada como consecuencia inevitable de la modernización de estas sociedades, es compatible con el supuesto de que el proceso de secularización es la clave para comprender el cambio religioso y la consideración de que en un mundo secularizado la religión tiende a replegarse inevitablemente a la esfera de lo privado, disminuyendo su relevancia pública<sup>191</sup>.

Surgen en la postsecularidad preguntas que requieren de la urgencia de respuestas concretas en virtud de satisfacer y solucionar el actual malestar religioso<sup>192</sup> y que Hervieu-Léger trata de resolver: ¿Se trata de un verdadero <resurgimiento religioso>?, ¿estas nuevas formas de religión son verdaderamente religiosas?, ¿cuáles son los criterios de demarcación de <lo religioso>?, ¿contradicen la teoría de la secularización?, ¿tal secularización ha incidido en la pérdida de sensibilidad ante los vínculos religiosos y de percepción de lo sagrado?, ¿en qué medida la secularización ha determinado la configuración socio-existencial del hombre, así como de sus estructuras de plausibilidad en tanto que elemento determinante del universo de sentido?, ¿estamos viviendo, como sugiere Hervieu-Léger<sup>193</sup>, un <acabamiento emocional de la secularización>?, ¿qué se entiende hoy por secularización?<sup>194</sup>. La respuesta a todas

---

<sup>189</sup> Hervieu-Léger, D. (1993), *La religion pour mémoire*, op. cit., pág. 66. Ver también: Hervieu-Léger, D. (1990), “Renouveaux émotiionneis contemporains. Fin de la secularisation ou fin de la religion?”, en F. Champion et D. Hervieu-Léger., *De l’émotion en religion. Renouveau et tradition*, París, Centurion.

<sup>190</sup> Davie, G. (2001), “The persistence of institutional religion in modern Europe”, en Woodhead, L., *Peter Berger and the study of religion*, op. cit.

<sup>191</sup> Arroyo Menéndez, M. (2006), “La religión de los europeos”, *Iglesia viva*, nº 226, pág. 118

<sup>192</sup> Hervieu-Léger, D. (1993), *La religion pour mémoire*, op. cit.

<sup>193</sup> Hervieu-Léger, D. (1990), “Renouveaux émotiionnels contemporains. Fin de la sécularisation ou fin de la religion?”, op. cit., pág. 241

<sup>194</sup> En el horizonte sociológico el termino secularización tiene diferentes significados: 1) Decadencia de la religión: en este caso se trata de constatar la pérdida de prestigio e influencia de los dogmas religiosos para coordinar y unir axiológicamente a la sociedad moderna. Desde esta perspectiva se puede hablar de una sociedad irreligiosa como punto final del citado proceso, 2) Tránsito del rechazo de este mundo a su aceptación: algo que se objetiva en la aparición de una ética pragmática en que las necesidades actuales pasan a ser la fuente más importante de las motivaciones (frente a la tradición ética ligada a una vida futura); 3) Separación entre religión y sociedad: con esta interpretación se refiere a la pérdida de la

estas preguntas la dió Hervieu-Léger en su obra *Sécularization et Modernité Religieuse* (1985), cuando afirma que:

*“Esos movimientos religiosos manifiestan que la secularización no es la desaparición de la religión confrontada con la racionalidad: es el proceso de reorganización permanente del trabajo de la religión en una sociedad estructuralmente impotente para satisfacer las esperanzas que es preciso suscitar para que exista como tal”* <sup>195</sup>.

## 1. EL CONCEPTO DE SECULARIZACIÓN EN D. HERVIEU-LÉGER.

*“... a mi entender, la discusión sobre la secularización... está superada”* <sup>196</sup>.

¿Qué significa el concepto de <secularización> para Hervieu-Léger?. A lo largo de su numerosa bibliografía, la autora define explícitamente este concepto, el cual, va adquiriendo nuevas significaciones conforme aparecen nuevas confrontaciones socio-religiosas a las que enfrentarse y legitimar. Sin embargo, antes de desarrollar historiográficamente esta evolución, es necesario situar a Hervieu-Léger dentro de una corriente sociológica que entiende la secularización desde un modelo de comprensión determinado. Es decir, Hervieu-Léger es una de las principales exponentes de la llamada <secularización cualitativa>, que representa el centro de las teorías de la secularización denominadas “clásicas” –formuladas en Europa en los años 1960 y 1970–, consiste en la progresiva disminución –hasta la reducción a los mínimos términos– del porcentaje de personas religiosas dentro de las sociedades modernas. La secularización cualitativa, además, puede afectar a dos formas distintas de ser religiosos: las creencias y las adhesiones. Es posible que en una determinada sociedad el número de personas que

---

religión del protagonismo legitimador de la sociedad en su conjunto. Consustancial en el proceso de diferenciación funcional, la religión pasa a ser una esfera de valor más en el seno de la vivencia mundanizada de lo real y se recluye en la esfera puramente privada, restringida a la esfera de quienes les interesa su <producto ofertado> (Berger); 4) Transposición de las creencias y actividades de un punto de vista sagrado a un punto de vista secular: la función legitimadora de la religión recae ahora sobre movimientos como el comunismo, nacionalismo; 5) Desaparición de las imágenes sagradas del mundo: significa desencantamiento del mundo (Weber), donde se escinde la totalidad religiosa premoderna de la naturaleza, la sociedad y el yo, legitimados ahora por universos procedimentales y no trascendentales; 6) Paso de una sociedad sagrada a una secular: se pasa de estructuras fijas no predispuestas al cambio, a la admisión de las influencias externas. (Hill, M., *Sociología de la religión*, Madrid, 1988, pág. 287 ss).

<sup>195</sup> Hervieu-Léger, D. (1985), “Sécularization et modernité religieuse”, *Societes*, nº. 4, pág. 62

<sup>196</sup> Hervieu-Léger, D. (1993), *La religion pour mémoire*, op. cit., pág. 246

declaran ser religiosas o creer en Dios sea muy elevado y que, contemporáneamente, el número de aquellos que están en contacto regular con las instituciones religiosas sea muy bajo. Es el fenómeno que Hervieu-Léger denominó como “desinstitucionalización” de la religión<sup>197</sup>. Según sus teóricos, también la secularización cuantitativa –y no solamente la cualitativa– sería una consecuencia necesaria de la modernidad, cuya confianza en la autonomía individual, en la racionalidad, en la ciencia, etc., erosionaría las bases de plausibilidad de la religión, puestas ulteriormente en peligro por el pluralismo religioso garantizado por las instituciones jurídicas modernas.

Desde el punto de vista metodológico, la socióloga francesa tiene en común con G. Davie el ser conscientes de la distinción entre la secularización cualitativa –llamada por ella secularización “objetiva”–, que parece no ser un problema en cuanto su existencia se da más o menos por descontada; y cuantitativa, también llamada “subjetiva”, y dentro de esta última, la distinción entre creencias y pertenencias institucionales. Hervieu-Léger considera que la secularización europea no ha disuelto las creencias, y que también en Francia la denominada <salida de la religión> se refiere a las pertenencias y coexiste con una formidable proliferación del creer que explota fuera de los grandes códigos de sentido proscritos por las instituciones religiosas, determinando <la pluralización del mercado de los bienes espirituales>. La autora concede, sin embargo, menos importancia que G. Davie a la teoría de la economía religiosa, sobre la que manifiesta cierto escepticismo:

*“La necesidad de volver a formular el concepto de secularización cuantitativa desgajándolo, en especial, de una concepción cerrada y etnocéntrica en cuanto atribuye un valor universal a lo que ocurre en Europa Occidental de la “pérdida” de religión en las sociedades modernas, más bien nos vemos obligados a volver a tal concepto, para hallar una nueva fase del mismo proceso”* <sup>198</sup>.

---

<sup>197</sup> Ibíd., pág. 246

<sup>198</sup> Hervieu-Léger, D. (2003), *Catholicisme, la fin d'un monde*, op. cit., pág. 91

## 1. 1. Evolución histórica del concepto de <secularización> en Hervieu-Léger.

Es en la obra *Sécularization et Modernité Religieuse* (1985), donde aparecen, por vez primera, algunas de las preocupaciones básicas para el desarrollo de esta conceptualización de la secularización. En esta obra, la autora remite a la sociología de la secularización clásica para intentar definir etimológicamente el significado de la palabra <secularización>, con el fin de resolver la ambigüedad que, según ella, hace confuso el concepto de secularización:

*”En francés, el sentido original de la palabra <secularización> es múltiple. Designa, por de pronto el proceso jurídico-administrativo por el cual los bienes de la iglesia son transferidos a un poseedor civil. De manera más general indica un deslizamiento de bienes o de personas que estaban bajo dependencia de alguna institución eclesiástica y que escapan de su jurisdicción. Por extensión, designa cualquier aspecto de la pérdida de influencia de la religión en la sociedad y, en especial, la sustitución progresiva del pensamiento mítico por el pensamiento científico y positivo, correlativo al proceso de desarrollo histórico y cultural de occidente”* <sup>199</sup>.

Como podemos observar, Hervieu-Léger remite a una ideologización política del concepto de secularización. Esta ambigüedad conceptual y etimológica de la secularización permite a nuestra autora, apropiarse de dos visiones distintas de su significación original: Por un lado, hay quienes consideran que la teoría de la secularización conserva, en nuestros días, un carácter explicativo respecto al futuro de la religión; de otro lado, los que consideran a la secularización como la ruina y destrucción de la religión en la modernidad. Hervieu-Léger parece apostar por una concepción <fuerte> de la secularización, representada por Comte y Marx, entre otros. Sin embargo, es curioso observar, cómo esta definición de Hervieu-Léger se asemeja mucho a la que dieron ya Berger y Luckmann en *The Social Construction of Reality* (1966):

*“La secularización como concepto se refiere al proceso histórico real por medio del cual este sistema dual dentro de <este mundo> y las estructuras sacramentales de mediación entre este mundo y el otro mundo se van derrumbando hasta que desaparece todo el sistema de clasificación medieval para ser sustituido por sistemas nuevos de estructuración espacial de las esferas. La expresiva imagen de Max Weber de la demolición de los muros de los monasterios*

<sup>199</sup> Hervieu-Léger, D. (1985), *Sécularization et modernité religieuse*, op. cit., pág. 52



*sigue siendo quizá la mejor expresión gráfica de esta nueva estructuración espacial radical”* <sup>200</sup>.

Hervieu-Léger también hace uso del concepto de <secularización> en esta obra para designar la expropiación y apropiación masivas, normalmente por parte del Estado, de monasterios, tierras y la riqueza de la Iglesia tras la Reforma Protestante y las posteriores guerras de religión. Desde entonces, lo <secular> ha pasado a designar el “paso”, la transferencia y/o mudanza de personas, cosas, funciones, significados, etc., desde su lugar tradicional en la esfera religiosa a las esferas seculares. El término secularización aparece para significar el proceso en virtud del cual determinadas instituciones y bienes eclesiásticos pasan al poder civil. Designa unos hechos concretos, determinados y, por el momento, no suponía la consagración de ningún tipo de legitimación. No existían pues, unos principios teóricos que dieran legitimidad a esta secularización de bienes eclesiásticos.

La autora francesa, también hace una apropiación de una significación del término <secularización> que ya en el siglo XIX hace su aparición. Este nuevo significado está relacionado con la emancipación de la sociedad burguesa. Esto es, desde mediados del siglo XIX el término secularización es utilizado para designar el hecho de que <la cultura moderna por una parte, su génesis y su pasado por otra, se presentan como opuestos que se excluyen y enfrentan entre sí>. A partir de ahora, se habla de la sociedad moderna secularizada, tanto para exaltar el presente de la sociedad a costa de su pasado religiosamente constitutivo (Comte) o, por el contrario, para exaltar el pasado religioso en función de sus realizaciones culturales y sociales. Esta influencia de Comte y su positivismo científico en Hervieu-Léger, a la hora de definir la secularización, hace que ésta conecte con el enfoque negativo de la secularización que contrapone el mundo secular con el mundo sagrado. Estamos ante la pretensión de usurpación del reino de lo sagrado y de los valores religiosos que va a desembocar en la decadencia absoluta de la religión y su pronta desaparición. De este modo, la religión tiene los días

---

<sup>200</sup> Casanova, J. (2000), *Religiones públicas en el mundo moderno*, op. cit, pág. 30; El concepto de secularización tiene muchas significaciones. Sobre esta cuestión véase: Berger, P. (1971), *Para una teoría sociológica de la religión*, op. cit.; Lübke, H. (1975), *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen begriffs*, Freiburg-München, 1975; Glaser, P. E. (1977), *The sociology of secularization. A critique of a concept*, London-Henley-Boston,; Duch, Ll. (1979), *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*, Barcelona, Bruño.



contados, y la secularización es considerada como un proceso generalizado e irreversible de la progresiva desaparición de lo religioso.

Sin embargo, en su obra *Vers un Nouveau Christianisme: Introduction à la Sociologie du Christianisme Occidental* (1986), Hervieu-Léger parece dar un giro radical a su concepción de secularización:

*“La secularización no es la desaparición de la religión confrontada a la modernidad: es el proceso de reorganización permanente del trabajo de la religión en una sociedad estructuralmente impotente para responder a las esperanzas que se requieren para seguir existiendo”* <sup>201</sup>.

En esta obra, como ella misma indica, su intención fue retomar -de forma crítica- el concepto de secularización. Para ello, no bastaba con actualizar los límites del paradigma clásico de la pérdida de la religión en el mundo moderno, ni establecer el vínculo entre las permanentes reorientaciones del creer religioso y esta <ruptura> utópica de las sociedades desencantadas. Era necesario llegar hasta el análisis de las estructuras y de la dinámica de este creer religioso moderno<sup>202</sup>. Por otro lado, es necesario señalar que Hervieu-Léger parece apostar aquí por una concepción <débil> de la secularización. En esta ocasión, apuesta por una sociología de la secularización propia de autores como Weber y Durkheim, quienes comparten una misma concepción del proceso de secularización según la cual, conceden a la religión un estatus que no se agota desde las posibilidades de la dimensionalidad social que va a constituir la denominada teoría de la secularización “débil”. Ambos concebían la secularización como un proceso permanente y como una perspectiva histórica a largo plazo, pues, aunque en las sociedades modernas las condiciones políticas, económicas y científicas de la vida se liberan de sus monopolías y primitivas ataduras religiosas, y la religión abarca en los tiempos modernos un sector cada vez menor de la vida social; sin embargo, la religión sigue y seguirá configurando constitutivamente la vida social estable (Durkheim), y produciendo sentido en la vida cotidiana (Weber). Consideran además, que aunque la secularización seguirá probablemente adelante, no actuará drásticamente en detrimento de la religión. Muy al contrario, establecen que la religión

---

<sup>201</sup> Hervieu-Léger, D. (1988), *Vers un nouveau christianisme*, op. cit., pág. 227

<sup>202</sup> Hervieu-Léger, D. (1993), *La religion pour mémoire*, op. cit., pág. 9

tendrá mayor trascendencia social y más relevancia dentro de las relaciones interhumanas -como posteriormente afirmarán P. Berger y T. Luckmann-, o ejercerá un influjo indirecto en las instituciones y estructuras sociales -como defenderán T. Parsons y D. Bell-. Dichos autores sentencian que <la religión, como el arte, existirá siempre>.

En su obra *La Religion pour Mémoire* (1993), se produce un fenómeno muy interesante en Hervieu-Léger. Su concepción de la secularización viene definida en virtud de lo que ella llama <ruptura con la teoría de la secularización> debido, fundamentalmente, a un necesario proceso de revisión del concepto de secularización dominante. Esto implica, afirma la autora, preguntarse por qué la sociología de la secularización, al oscilar como lo hace entre la problemática de la <pérdida> y la de la <dispersión> de lo religioso, produce visiones de la religión que pueden variar en su funcionamiento según las necesidades:

*“La religión, que se consideraba marginada a la periferia del universo moderno, ¿no estaría demostrando su capacidad para reencontrar una nueva pertinencia social, política y cultural en una sociedad en crisis?... Pareciera que, en vista de las <renovaciones religiosas> contemporáneas, algunos están ya dispuestos a someter a un balance de pérdidas y beneficios todo el trabajo conceptual efectuado durante años por los teóricos de la secularización”*<sup>203</sup>.

Esta obra supone un antes y un después en su concepción de la secularización. Es a partir de aquí, cuando sus posteriores trabajos van a incidir más en la problemática de la pervivencia de la religión en la esfera pública y privada de una sociedad postsecular, que en la problemática de la supervivencia de la religión en una sociedad secular. La autora realiza un desplazamiento teórico, dejando atrás el concepto de secularización para más bien reconstruir el concepto de <creencia religiosa moderna>, entendiendo que en la modernidad en lugar de desaparecer la religión, se generan distintas formas de creer<sup>204</sup>.

En 1996, aparece su artículo *“Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas”*. La importancia de este trabajo reside en que Hervieu-Léger entiende la secularización como un proceso de

---

<sup>203</sup> Ibíd, pág. 9

<sup>204</sup> Suárez Hugo J. (2011), *La devoción de la experiencia en México*, México, Colegio de Michoacán, pág. 2

recomposición de lo religioso que responde a la incertidumbre provocada por los procesos de cambio de la sociedad moderna:

*“La secularización es un proceso de recomposición de lo religioso en el seno de un movimiento más vasto de redistribución de las creencias en una sociedad cuya condición estructural –por el primado que confiere el cambio y la innovación- es la incertidumbre”* <sup>205</sup>.

Esta nueva perspectiva, como bien señalan algunos autores<sup>206</sup>, difiere del planteamiento tradicional en que el cambio social es concebido de otra forma y ya no sólo como el avance de la razón. El cambio significa no reconocer directamente a la secularización como la pérdida de lo religioso, sino como relacionado con la incertidumbre moderna.

En 1996 aparece *Identités Religieuses en Europe*. Una obra conjunta con G. Davie, en la que se vuelve a dar una nueva orientación al concepto de secularización. Es decir, si en obras anteriores se pasa de un abandono de la concepción clásica de la secularización como crisis de la religión a una concepción más débil en la cual se la considera como proceso de recomposición de lo religioso moderno, es ahora, en esta obra, donde se le otorga una nueva función estructural y se la entiende como un <proceso necesario> por el cual una sociedad tradicional (desde el plano religioso) adquiere capacidad de orientación y autonomía, necesarias para el reacomodo de los sentidos y significados del nomos religioso moderno, para satisfacer la incertidumbre estructural propia de la modernidad:

*“La secularización de las sociedades modernas no se resume por tanto en los procesos de desalojo social y cultural de la religión con que se confunde a menudo. La secularización es un proceso cultural complejo, que combina el paso de los grandes sistemas religiosos de una sociedad que reivindica su plena y entera capacidad de orientar ella misma su destino, y la recomposición (una nueva forma) de representaciones religiosas que han permitido a esa sociedad ser ella misma capaz de autonomía”* <sup>207</sup>.

---

<sup>205</sup> Hervieu-Léger, D. (1996), “Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas”, en Giménez, G (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, Instituto Francés de América Latina/Instituto de Investigaciones Sociales- Universidad Nacional Autónoma de México, págs. 23-47

<sup>206</sup> Hernández, A. (2005), *Transformaciones sociales y cambio religioso en la frontera norte de México*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, pág. 48

<sup>207</sup> Hervieu-Léger, D. (1996), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, pág. 16

Esta obra se propone una alternativa no excluyente de las anteriores, pues propone centrarse en el concepto de modernidad como el marco prioritario y más adecuado para abordar las transformaciones de la religión. Este concepto de modernidad, permitiría entender los distintos cambios y transformaciones más amplias que los que permiten los conceptos de secularización<sup>208</sup> y de privatización, aunque no pretende excluirlos.

Su obra *Le Pèlerin et le Converti. La Religion en Mouvement* (1999) es un ejemplo del nuevo enfoque emprendido por Hervieu-Léger en *La Religion pour Mémoire* (1993) en torno a la concepción de la secularización. Un proceso de reconceptualización y de revisionismo del concepto tradicional de la secularización. Una revisión que considera todavía a la secularización como parte de la pérdida de dominio de los grandes sistemas religiosos y como responsable de la recomposición de la religión en función de una paradoja que Hervieu-Léger considera inherente a la modernidad y que ya consideraba fundamental en obras como *Sécularization et Modernité Religieuse* (1985) y *Vers un Nouveau Christianisme: Introduction à la Sociologie du Christianisme Occidental* (1986). La modernidad necesita a la secularización como proceso de reorganización:

*“La “secularización” de las sociedades modernas no se resume [...] en el proceso de evicción social y cultural de la religión con el que comúnmente se la confunde. Combina, de manera compleja, la pérdida del dominio de los grandes sistemas religiosos sobre una sociedad que reivindica su plena capacidad de orientar por sí misma su destino, y la recomposición, bajo una nueva forma, de las representaciones religiosas que han permitido a esta sociedad pensarse a sí misma como autónoma”* <sup>209</sup>.

De igual modo, también señala que:

*“La secularización no es en principio la ruina de la religión en el mundo moderno. Es la conjunción de los procesos de reordenamiento de las creencias que se da en una sociedad en la que el motor es la insatisfacción respecto a las expectativas que ella misma suscita, y en la que la condición cotidiana es la incertidumbre, ligada a la búsqueda interminable de medios de satisfacerla”* <sup>210</sup>.

---

<sup>208</sup> Arroyo Menéndez, M. (2006), “La religión de los europeos”, op. cit., pág. 119

<sup>209</sup> Hervieu-Léger, D. (1999), *Le pèlerin et le converti*, op. cit., pág. 37

<sup>210</sup> *Ibid.*, pág. 42

La idea de la secularización que Hervieu-Léger quiere revisar, en esta obra, es aquella que entiende que una idea positiva de la religión en la modernidad es una forma de experiencia residual condenada a agotarse por el avance de la racionalización técnico-científico de la vida social. La autora apuesta por las interpretaciones de la secularización que escapan de la concepción clásica y reconsideran la relación de la religión con la modernidad. En este sentido, advierte que:

*“La sociología de las religiones ha comenzado a entender esta relación bajo el doble aspecto de la dispersión de las creencias y de la desregulación institucional, interesándose ahora por las elaboraciones creyentes individuales, maleables, dispersas y sometidas a la lógica de los remiendos, a través de las cuales es posible introducirse en las formas de religiosidad modernas”*<sup>211</sup>.

En otro artículo que aparece en 2007, *“Individualización de la fe y ascenso de los integralismos en una modernidad religiosa globalizada. El paradigma de la secularización analizado nuevamente”*, Hervieu-Léger propone reinterpretar la secularización no como desaparición o pérdida de lo religioso en sociedades que se emancipan de las creencias impuestas desde arriba, sino como un proceso generalizado de desregulación del creer. Esta obra, es una apuesta definitiva por la necesidad de una redefinición de la secularización, siendo indispensable la distinción entre concepto de secularización y teoría de la secularización. Siendo el concepto de secularización el que quedaría más restringido respecto a la teoría de la secularización como base explicativa de los fenómenos religiosos modernos<sup>212</sup>.

## 2. SECULARIZACIÓN E INCERTIDUMBRE.

*“La secularización no es la pérdida de la religión en el mundo moderno, sino el conjunto de los procesos de reacomodo de las creencias que se produce en una sociedad cuyo motor es la insaciabilidad de las expectativas que suscita, y cuya condición cotidiana es la incertidumbre, ligada a la búsqueda interminable de los medios para satisfacerla”*<sup>213</sup>.

<sup>211</sup> Pinto Durán, A. (2007), Reseña de “*El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*” de Hervieu-Léger, Danièle, Liminar. Estudios sociales y Humanísticos, vol. V, México, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, págs. 208-209

<sup>212</sup> Hervieu-Léger, D. (2007), “Individualización de la fe y ascenso de los integralismos en una modernidad religiosa globalizada. El paradigma de la secularización analizado nuevamente”, en N. Da Costa, V. Delecroix y E. Dianteill (orgs.), *Interpretar la modernidad religiosa: Teorías, conceptos y métodos en América Latina y Europa*, Montevideo, Claeh; Ver también: Da Costa, N. (2008), “Sobre la teoría de la secularización”, *Cuadernos de Claeh*, n° 96-97, Montevideo, págs. 209-220

En la modernidad no hay, únicamente, un proceso de desencantamiento del mundo, sino también un proceso de encantamiento que impulsa a la reconfesionalización a la precariedad moral secular<sup>214</sup>, la desconfianza, pero que a la vez permite que la gente se acerque a las agrupaciones religiosas, que hacen de la incertidumbre algo cierto<sup>215</sup>.

La modernidad, señala Hervieu-Léger, “no ha hecho desaparecer la necesidad individual y colectiva de creer. Incluso la incertidumbre estructuralmente vinculada a la dinámica del cambio reforzaba esta exigencia, pluralizando hasta el infinito las demandas de significado individuales y colectivas”<sup>216</sup>. Sin embargo, la incertidumbre resurge de la propia modernidad y se distribuye a la multiplicidad de demandas de sentido de los individuos de pensar su lugar en un mundo estable y no anómico. Hervieu-Léger apuesta por la cosmovisión bergeriana, que señalaba a la crisis de las teodiceas no seculares como causantes de esta incertidumbre estructural, como la principal causa del devenir actual. De igual modo, señala que la modernidad ha llegado a un punto en el que se ha roto la continuidad que permitía la recomposición utópica de la tradición. Es decir, esta situación no permite la creencia en la continuidad del mundo, la creencia en el progreso y la evolución positiva de la humanidad más allá de la crisis<sup>217</sup>. Sin embargo, no comparte con el sociólogo americano que “la necesidad fundamental de conjurar la incertidumbre estructural de la condición humana no desaparece por el mero hecho de que las <cosmizaciones sagradas> se desvirtúen debido al proceso de racionalización”<sup>218</sup>.

---

<sup>213</sup> Hervieu-Léger, D. (1999), *Le pèlerin et le converti*, op. cit., pág. 43

<sup>214</sup> Hervieu-Léger se asemeja mucho a Berger cuando habla de la <precariedad moral> de la modernidad. El autor americano consideraba que “frente a esta crisis, sobre todo existencial, de la secularidad moderna presenta un factor desecularizador como posible soporte de sentido y de búsqueda de la certidumbre: Confianza en los juicios morales incontrarrestables”. (Berger, P. (1997), “El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre”, op. cit., pág. 11). Berger considera que algunos juicios morales son incontrarrestables en un grado mayor de certidumbre que las proposiciones científicas o las creencias religiosas. La certeza moral no puede ser atenuada ni por la relatividad propia de la modernidad.

<sup>215</sup> Hervieu-Léger, D. (1991), “Secularización y modernidad religiosa. Una perspectiva a partir del caso francés”, en *Secularización, modernidad y cambio religioso*, *Cuadernos de cultura y religión*, n.º.1, México, Universidad Iberoamericana, pág. 95

<sup>216</sup> Hervieu-Léger, D. (1993), *La religion pour mémoire*, op. cit., pág. 137

<sup>217</sup> *Ibíd.*, pág. 241

<sup>218</sup> *Ibíd.*, pág. 107

Hervieu-Léger forma parte de un grupo de autores (Berger, Vattimo, etc) que han diagnosticado de formas diferentes el retorno de lo sagrado o de lo religioso en las sociedades modernas bajo una atmósfera de incertidumbre y de vacío<sup>219</sup>. Con el denominado <retorno de lo sagrado> pretenden incidir en tres situaciones asociadas al paradigma de la modernización: 1º. La no-desaparición gradual de la religión de la escena pública debido a la institucionalización de esferas laicas de participación y representación social y política o la secularización de la conciencia individual; 2º. El fracaso de las utopías secularizadas en su intento de construir alternativas históricamente victoriosas y aseguradoras de la libertad y de sentido ante dicha incertidumbre estructural; 3º. La pérdida del consenso moral y político que les daba plausibilidad a las ideas de emancipación y progreso bajo la modernidad<sup>220</sup>. Por su parte, Hervieu-Léger señala, apostando abiertamente por la segunda característica asociada al paradigma de la secularización, que en el retorno de la religión actual ha influido “la forma moderna de secularización entendida como incertidumbre”<sup>221</sup>. Este deseo de encontrar rumbo, calor y hogar influye en la vivencia actual de lo religioso. La autora describe la situación actual o postradicional como “situación de incertidumbre estructural, caracterizada por la movilidad, la reversabilidad y la intercambiabilidad de todos los puntos de referencia”<sup>222</sup>. Una desregularización de las creencias que da lugar a una crisis de identidad religiosa, que favorece la búsqueda por parte de los individuos de un sentido identitario. De ahí la movilidad, la reversibilidad y la intercambiabilidad que se produce en esa búsqueda por parte de un individuo que pasa de una religión a otra, voluntariamente u obligado, hábido de sentido ante la incertidumbre de la situación actual postradicional<sup>223</sup>. El proceso de desinstitucionalización actual, señala Hervieu-Léger, produce una desregulación de las creencias y de las prácticas religiosas, pero no significa una pérdida de religión; por el contrario, en las sociedades actuales las creencias se incrementan, se diversifican y se

<sup>219</sup> Ver: Lipovetsky, G. (1986), *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama.

<sup>220</sup> Hervieu-Léger, D. (1990), “Renouveaux émotionnels contemporains. Fin de la secularisation ou fin de la religion?”, op. cit.; Berger, P. (1999), “The desecularization of the world: a global overview”, op. cit.; Vattimo, G- Derrida, J. (1996), *La religión*, Madrid, PPC.

<sup>221</sup> Hervieu-Léger, D. (1999), *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, op. cit. Para profundizar en el concepto de <secularización> en Peter Berger y Hervieu-Léger, ver Hervieu-Léger, D. (2001), “The twofold limit of the notion of secularization”, op. cit., pág. 112-127

<sup>222</sup> Hervieu-Léger, D. (1993), *La religion pour mémoire*, op. cit., pág. 241

<sup>223</sup> Ver: Hervieu-Léger, D. (1999), *Le pèlerin et le converti*, op. cit., pág. 43



diseminan como modo de frenar esta incertidumbre moderna. Se produce, por lo tanto, una fragmentación del creer y una desregulación en el campo religioso institucional<sup>224</sup>.

Junto a F. Champion, Hervieu-Léger establece que la secularización de la sociedad occidental ha ido acompañada también de una “secularización interna” a nivel institucional, a nivel de las iglesias. Esta secularización va a potencializar un resurgir religioso donde las relaciones personales y el predominio del sentimiento sobre la razón se convierten en lo más importante en los grupos religiosos. Estamos ante lo que vendrá a denominarse como <comunidades emocionales><sup>225</sup>. La secularización implicaría una pérdida del dominio de las instituciones religiosas y a la vez, una recomposición de las representaciones religiosas cada vez más autónomas y descentralizadas. Esta recomposición da prueba, señala Hervieu-Léger, de la <demanda espiritual> presente en sociedades marcadas por la incertidumbre de la modernidad:

*“Esta <oleada espiritual> debe volverse (si es preciso, a través del ridículo) a sus justas proporciones; no es otra cosa que una de esas oleadas regresivas, irracionales como las que se han producido en todos los períodos de incertidumbre”*<sup>226</sup>.

Hervieu-Léger ha llegado a ese camino vaciando el concepto de secularización de su significado tradicional, pues no lo entiende como el retroceso de las religiones. Para ella, la secularización es “un proceso de recomposición de lo religioso en el seno de un movimiento más vasto de redistribución de las creencias en una sociedad cuya condición estructural -por el primado que confiere al cambio y a la innovación- es la incertidumbre”<sup>227</sup>. Hervieu-Léger no niega los fenómenos asociados al cambio social que comúnmente se encuadran en el estudio de la modernización, como la progresiva racionalización de las diversas esferas de la vida social o el creciente individualismo de la cultura contemporánea. Sin embargo, no acepta que el resultado de la modernidad sea la pérdida de terreno de la religión. Su resultado es la recomposición y reorganización de las creencias. La importancia de este punto es que Hervieu-Léger entiende la

---

<sup>224</sup> Ibíd., pág. 96

<sup>225</sup> Champion, F y Hervieu-Léger, D. (1990), *De l'émotion en religion*, op. cit., pág. 7

<sup>226</sup> Hervieu-Léger, D. (1993), *La religion pour mémoire*, op. cit., pág. 42

<sup>227</sup> Hervieu-Léger, D. (1996), “Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas”, op. cit., págs. 23-47



secularización como un proceso de recomposición de lo religioso que responde a la incertidumbre provocada por los procesos de cambio de la sociedad moderna.

Esta nueva perspectiva difiere del planteamiento tradicional en que el cambio social es concebido de otra forma y ya no sólo como el avance de la razón. En términos weberianos, el cambio social conlleva la racionalización de todos los ámbitos de la vida social, lo que se traduce en una contracción del ámbito de lo religioso, el ámbito irracional por excelencia. El cambio significa necesariamente la pérdida de lo religioso. Hervieu-Léger se aparta de esta corriente de pensamiento y entiende el cambio social como incertidumbre. Es decir, es la incertidumbre y el anhelo de la tradición el verdadero motor de la producción religiosa de la modernidad:

*“Es en el lugar o referencia imaginaria a la tradición, donde surge la modernidad misma, cruzando las expresiones modernas de la necesidad de creer, ligada a la incertidumbre estructural de una sociedad en transformación permanente, que se constituye el espacio de producciones religiosas de la modernidad”* <sup>228</sup>.

### 3. SECULARIZACIÓN E INDIVIDUALISMO.

*“En medio de un ciclo de constante descomposición y recomposición del fenómeno religioso, el individuo de la modernidad, no habría renunciado a plantearse las grandes preguntas de orden metafísico relativas al mal, el sufrimiento, a la muerte, o sobre todo al sentido de la vida. Y no habría renunciado tampoco a encontrar respuestas para él más adecuadas o satisfactorias a tales preguntas, ya sea dentro de una organización religiosa concreta (más o menos estricta, más o menos opositora, más o menos convencional), o bien a través de un itinerario de búsqueda fundamentalmente personal o privado. Especialmente, en este segundo ámbito, todo indica que el individualismo y el pragmatismo -a menudo considerados los fundamentos de la modernidad- serían valores centrales en la demanda y búsqueda de espiritualidad”* <sup>229</sup>.

Actualmente, los defensores de la <continuidad de la secularización> creen que se trata de dar un paso definitivo desde la religión de la trascendencia, hacia la religión de la inmanencia, es decir, una “reducción antropológica” de signo feuerbachiano mediante la cual la religión pasa a ser, por vez primera, esencialmente <humana>, en el sentido de que ahora es el hombre -individual o colectivamente- el

<sup>228</sup> Hervieu-Léger, D. (1993), *La religion pour mémoire*, op. cit., pág. 141

<sup>229</sup> García, R. (1998), *Conceptos fundamentales de sociología*, Madrid, Alianza, pág. 96

que construye las realidades absolutas, configurando una <religión a la carta><sup>230</sup>, una <religión personal><sup>231</sup>, según sus deseos y apetencias (preferencias): culto al cuerpo, salud, etc. La persona se convierte en la realidad sagrada por excelencia (Res sacra homo), se produce una transformación desde la <religión de Dios> a la <religión del hombre>. Las nuevas formas de religión modernas<sup>232</sup>, son las que van a configurar esa nueva <religión del hombre>. Estaríamos ante lo que L. Ferry denomina <la humanización de lo divino y la divinización de lo humano><sup>233</sup>. Mardones señala que en la sociedad secularizada, “la religión se ha concentrado en la esfera privada y el recinto sagrado de la intimidad personal”<sup>234</sup>. Mardones y otros sociólogos contemporáneos siguen los estudios de Weber y Durkheim, quienes consideraban que la

<sup>230</sup> “El fenómeno religioso se habría “desinstitucionalizado” y se encontraría “diseminado” en muchos ámbitos y múltiples formas. En esta “nebulosa moderna”, las nuevas religiosidades se configurarían como diferentes modelos de conducta espiritual, que responderían, a su vez, a las más diversas motivaciones individuales de selección y consumo de creencias. Nos encontraríamos, de este modo, con clientes muy diversos en cuanto a gustos y preferencias; y en el <menú de lo sagrado> habría “platos” muy variados entre los que escoger o “condimentos” de todo tipo para combinar eclécticamente o sincréticamente. Una analogía culinaria que se inspira en la teoría de las espiritualidades “a la carta” contemporáneas. Además, la experiencia unipersonal y privada en este proceso de “autoservicio espiritual” coincide plenamente con los mencionados fundamentos pragmáticos e individualistas de la modernidad. Estaríamos delante, en suma, de una <religión a la carta> en la que la coherencia es más asunto del consumidor que no del productor y en la que el mercado religioso se convierte en institución central de la regulación del creer”. (Willaime, J-P. (1996), “Dinámica religiosa y modernidad”, en G. Giménez (coord.), *Identidades sociales y religiosa en México*, México, UNAM, pág. 57). Las formas modernas de religión, han llevado a cabo una <reducción antropológica> feuerbachiana, mediante la cual la religión llega a ser, por vez primera, <humana>, en el sentido de que en ella el hombre, como individuo y como grupo, construye sus identidades absolutas, usando una terminología del teólogo Paul Tillich, <a la carta>, según sus gustos y deseos: El culto del cuerpo, la salud, el bienestar, etc. (Rubio Ferreres, J. M<sup>a</sup>. (1998), “¿Resurgimiento religioso versus secularización?”, op. cit). “El problema al que se enfrentan, pues, las tradiciones religiosas es, el de cómo resistir la <acelerada desintegración> de sus sistemas simbólicos y contrarrestar a las <religiones a la carta>, cuyo mecanismo de formación es el <bricolaje> o la <chupuza> a gusto de cada uno”. (Rubio, J. M<sup>a</sup>. (1998), op. cit., pág. 32). Por su parte, D. Lyon define el fenómeno religioso de la libertad de preferencias y la <religión a la carta> de este modo: “En el siglo XXI, las confesiones religiosas ya no mantienen su antigua fuerza; hay gente que cambia de credo a voluntad, renegando de las viejas lealtades y preferencias teológicas familiares, mientras que otros afirman vínculos confesionales que en cambio ignoran en la práctica, puesto que han dejado de asistir a los servicios y a las actividades de la iglesia”. (Lyon, D. (2000), *Jesús en disneylandia*, op. cit., pág. 81).

<sup>231</sup> “La mayoría de las personas no busca hoy en lo religioso un medio de superarse o de transformarse frente a la alteridad, sino más bien de realizarse, de sentirse bien: en pocas palabras, se busca más el desarrollo personal, que es el imperativo de la modernidad psicológica, que la desposesión de sí mismo, que es la consigna de la espiritualidad tradicional”. (Lenoir, F. (2003), *La metamorfosis de Dios*, op. cit., pág. 73).

<sup>232</sup> Mardones prefiere denominar a esta nueva experiencia moderna del individuo con lo sagrado como: <nuevas formas de vida religiosa>. Ver: Mardones, J.M<sup>a</sup>. (1998), *Las nuevas formas de la religión*, op. cit.

<sup>233</sup> Ferry, L. (1996), *L’homme-Dieu ou le sens de la vie*, París, Grasset.

<sup>234</sup> Mardones, J. M<sup>a</sup>. (1994), *Para comprender las nuevas formas de religión*, op. cit., pág. 36

religión en las sociedades modernas adquiere tonos <emocionales e interioristas> (Weber), y que <lo sagrado se localiza en la persona> (Durkheim). Existe una metamorfosis o desplazamiento de lo sagrado hacia una <trivialización>. Es decir, lo sagrado no estaría ahora fuera, más allá o por encima del ser humano, sino en el mismo ser humano, en su vida, en su ser único, en su dignidad humana. Se produce una <sacralización de lo profano> que intenta dar sentido a un nuevo tipo de religiosidad privada y anónima con poco relieve público, que pretende construir un orden de la realidad, en lugar de hacerlo descansar en un devenir divino. La situación religiosa actual, basada en el pluralismo de cosmovisiones, emerge <desde abajo>. Es decir, desde la inmanencia de una determinada situación socio-simbólica caracterizada por la pluralidad que da sentido a la organización social y a los principios por los cuales el hombre dirige su existencia. Y es en esta experiencia de lo sagrado donde habría que enraizar la experiencia religiosa<sup>235</sup>. Es precisamente en este proceso de inmanentización de la religión, donde los defensores de la secularización advierten su continuidad. Esto se debe a que el proceso de secularización parece tener una de sus principales expresiones en la autoderminación y autonomía de los individuos -frente a los tradicionales programas religiosos-, para determinar y vivir sus preferencias religiosas<sup>236</sup>. Las personas han desprovisto a las confesiones religiosas tradicionales (iglesias) no sólo del cuidado de la vida, de la determinación de lo moral, lo social y lo político, sino incluso de ser quienes tienen que determinar cómo ha de hacerse y vivirse la experiencia religiosa. Esta situación, señala Mardones, no es nueva, ya que los sociólogos de hace más de medio siglo se percataron de ella: “Los individuos elegían la religión, la institución religiosa ya no determinaba a los individuos. (...) El individuo era el elector, preferido y hasta degustador de la religión desde sus particulares intereses, inclinaciones y experiencias o necesidades”<sup>237</sup>.

---

<sup>235</sup> Amando Robles, J. (2002), “La religión hoy: crisis y retos”, *Revista Contrapunto*, n.º. 11, págs. 19-23. El análisis socio-simbólico de la modernidad tardía, refleja que además de existir una cosmovisión pluralista de sentido, también existen confesiones basadas en formas de creencias que están, a su vez, basadas en las grandes religiones universales.

<sup>236</sup> Según Mardones, la primacía de la experiencia personal y de la autonomía del individuo, frente a la tradicional sumisión fiel a las jerarquías religiosas, es el punto que obliga a buscar una nueva forma compleja de religiosidad, en la que los creyentes tienen una mayor capacidad y un ámbito más amplio de elección. Sin embargo, no elegimos ni experimentamos en el vacío, sino dentro de las tradiciones en las que nacemos o vivimos. (Mardones, J.M., *Las nuevas formas de religión*, op. cit.).

<sup>237</sup> Mardones, J. M<sup>a</sup>. (1996), “De la secularización a la desinstitucionalización religiosa”, *Política y Sociedad*, n.º. 22, pág. 127

Desde la perspectiva del individuo, el fenómeno religioso en el mundo contemporáneo sufre un proceso de subjetivización y de especialización institucional. Sobrepasa los límites institucionales y se filtra en la vida cotidiana de muy diferentes formas. En consonancia con esta dinámica, la producción moderna de la religiosidad se expresa con el surgimiento de universos sagrados autónomos y competitivos, entre los cuales el individuo escoge y consume aquel que más le conviene o mejor satisface sus necesidades guiado por preferencias condicionadas por la biografía individual. Como diría Robert Wuthnow: “la expresión religiosa es cada vez más producto de biografías individuales”<sup>238</sup>. Este enfoque individualista de lo religioso no expresa necesariamente una crisis de la fe -como implicaría la perspectiva rigurosa de la secularización-, sino más bien la fragmentación de la fe<sup>239</sup>. Al individualizarse, señala Lenoir (2005), la religión no desaparece, sino que se transforma.

Podemos utilizar aquí el símil que propone Hervieu-Léger, cuando contrapone la figura del practicante a la del peregrino para ilustrar el tipo de religiosidad presente en la Europa contemporánea -y dejo constancia de la imposibilidad de trasplantar modelos de análisis-, pasando de una religiosidad regida por la presencia de la institucionalidad religiosa que regulaba las horas del día, el trabajo y la vida, impregnando incluso a la cultura, a una religiosidad centrada en el individuo (que es quien peregrina), que asiste a lo institucional pero desde una regulación propia, construida individualmente. La pérdida de peso de las instituciones religiosas no sólo está ligada a procesos de individuación y de pluralización sino también al cambio de lugar en relación con el Estado, el cual sufre asimismo transformaciones.

---

<sup>238</sup> Wuthnow, R. (1989), *The struggle for america's soul*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, pág. 116. En el artículo “El llamado divino en una era sin Dios”, publicado en la *Revista Progressio* 3 y 4, 2000, aparecen dos casos de biografías personales y de experiencias religiosas basadas en la búsqueda de la trascendencia dentro de la immanencia. Por un lado aparece la experiencia del premio Nobel de Física (1984) Carl Rubia quien afirma: “Cuando enumeramos galaxias o probamos la existencia de partículas elementales, probablemente no estamos demostrando la existencia de Dios, pero, como científico y estudioso, me impresionan profundamente el orden y la belleza que encuentro en el cosmos y dentro de los fenómenos materiales. Y como observador de la naturaleza no puedo rechazar la noción de que aquí hay un orden superior de cosas. Aquí existe una inteligencia superior -por sobre y más allá de la existencia misma del universo”. Por otro lado, aparece la experiencia de Albert Einstein, quien señala: “Mi religión consiste en una humilde admiración al espíritu ilimitado que se revela en los más mínimos detalles que podemos percibir con nuestra frágil y débil mente. Esta convicción profundamente emotiva de la presencia de un poder analítico superior se revela en el universo comprensible. Ésa es mi idea de Dios”.

<sup>239</sup> Lyon, D. (2000), *Jesús en disneylandia*, op. cit., pág. 59

#### 4. LA SECULARIZACIÓN COMO <CRISIS DE LA MEMORIA HISTÓRICA>.

Hace unos cuantos años se realizó una investigación en Países Bajos que mostraba cómo mucha gente consideraba importante tener una iglesia en su barrio aunque nunca fueran a ella. Ni siquiera les importaba cuál fuera la denominación propietaria que la usaba. Lo que les importaba es que realmente pareciera una iglesia y que se utilizara como tal, aunque sólo fuera ocasionalmente. Esta investigación corrobora la tesis, desarrollada por la socióloga británica de la religión Grace Davie, de que la religión se ha convertido para muchas personas en una realidad “vicaria”. Es importante que esté allí, como parte de la vida cultural, pero no porque se necesite personalmente ni porque se quiera participar en ella, al menos no en todas las etapas de la vida<sup>240</sup>. Parecería, señala G. Davie, que la religión debe estar disponible por si alguien la necesita esperando, más o menos, como una madre tradicional espera en casa, con una olla de té, a que sus hijos e hijas regresen del colegio. Esa investigación también corrobora la tesis de Hervieu-Léger, que sostiene que la religión no representa actualmente para la mayoría de la gente un sistema dogmático o una visión del mundo, sino la duradera memoria de nuestra cultura. En un mundo de cambios rápidos y constantes, la religión simboliza la continuidad con el pasado<sup>241</sup>.

Hervieu-Léger cree que todo parte de una problemática interpretativa de la secularización. Es decir, la imposibilidad de la teoría de la secularización para explicar las relaciones y tensión entre la religión y la modernidad. Esto se debe a que se ha tomado sólo como punto de referencia el proceso de racionalización, y no se ha tenido en cuenta el tema de la <memoria>. Quien más ha insistido en esta cuestión ha sido Hervieu-Léger, hasta el extremo de llegar a definir a la secularización como <crisis de la memoria religiosa>. Nuestra autora, considera que la aceptabilidad de la continuidad entre pasado y presente que conforma la tradición -y su demostración práctica- consiste en que la misma sea capaz de integrar los cambios y representaciones que habitan el presente<sup>242</sup>. En este sentido, aparece la problemática de estudiar una religión que se encuentra en proceso de extinción, casi moribunda, en tanto un

---

<sup>240</sup> Davie, G. (2000), *Religion in modern Europe: A memory mutates*, Oxford, Oxford University Press.

<sup>241</sup> Hervieu-Léger, H. (1993), *La religion pour mémoire*, op. cit.

<sup>242</sup> *Ibíd.*, pág. 127

“...dispositivo ideológico práctico y simbólico por el cual se constituye, mantiene y desarrolla la conciencia (individual y colectiva) de miembros creyentes particulares”<sup>243</sup>.

Por otro lado, es importante señalar que en las sociedades tradicionales o premodernas la memoria colectiva era fundamental, pues gracias a ésta podían mantener su identidad colectiva. Para poder mantener y transmitir tanto la memoria como la identidad colectivas, las representaciones religiosas tenían una función de primerísimo orden, como ha hecho ver Durkheim<sup>244</sup>. En las tradiciones judía, cristiana e islámica la <memoria colectiva del Libro> era clave, y sigue siéndolo todavía, para definir y conservar la identidad colectiva. En esas religiones históricas existe una <magnificación del tiempo de su fundación> que es transmitido a través de la tradición, adquiriendo un carácter *normativo* de la memoria religiosa. Aunque hemos de reconocer que esta memoria normativa no es específica de la memoria religiosa. Es común a toda memoria colectiva y, por tanto a cualquier <memoria cultural><sup>245</sup>. La memoria colectiva sirve de instancia reguladora y selectiva del recuerdo colectivo en función de las circunstancias históricas<sup>246</sup>, cuyo máximo interés está en mantener su propia autodefinición o, como dice Hervieu-Léger, su <descendencia creyente><sup>247</sup>. Toda fe religiosa histórica acarrea una convicción en la *continuidad* de una intergeneración de creyentes. Esta continuidad trasciende la historia y es manifestada y atestiguada en el acto esencialmente religioso: en *hacer memoria (anamnesis)* de aquel pasado que da sentido al presente y contiene ya el futuro. Esta <anamnesis>, en la

---

<sup>243</sup> Ibid., pág. 119

<sup>244</sup> Durkheim, E. (1982), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal/Universitaria. Peter Berger al estudiar la relación existente entre la religión y la conservación del mundo, recurre a la definición de la sociedad como memoria y recuerda que a través de la mayor parte de la historia humana, esta memoria ha sido una memoria religiosa. (Berger, P. (1971), *Para una teoría sociológica de la religión*, op. cit., pág. 68).

<sup>245</sup> La <memoria cultural> tiene una mayor amplitud que la <memoria colectiva>, ya que aquélla suele abarcar una pluralidad de memorias e identidades colectivas. El ejemplo lo tenemos en la <cultura occidental-europea>, en la que confluyen las <memorias e identidades colectivas> griega, judía, cristiana e islámica. Ver: Rubio Ferreres, J. M<sup>a</sup>. (1998), “Resurgimiento religioso versus secularización”, op. cit..

<sup>246</sup> Halbwachs, M. (1952), *Les cadres sociaux de la mémoire*, París, PUF; Ibid., (1971), *Topographie légendaire des Évangiles*, París, PUF; 2<sup>a</sup> ed; Ibid., (1968), *La mémoire collective*, París, PUF.

<sup>247</sup> Hervieu-Léger, D. (1993), *La religion pour mémoire*, op. cit., pág. 180



mayoría de los casos, por no decir casi siempre, es puesta en práctica bajo la forma de un rito, acompañado de la narración (mito)<sup>248</sup>:

*“Lo que especifica a toda creencia religiosa en relación a todas las otras formas de ritualización social, es que la repetición regular de gestos y palabras fijadas en el rito tiene como función inscribir en el desarrollo del tiempo (también en el desarrollo de la vida de cada individuo incorporado en la descendencia) la memoria de los acontecimientos fundadores que han permitido constituirse a la descendencia y/o que atestiguan particularmente de la capacidad de este descendencia para prolongarse a través de todas las vicisitudes que han puesto o ponen en peligro su existencia”* <sup>249</sup>.

En esta diseminación se ve claramente la *salida* de una *identidad narrativa* de la tradición y la *entrada* a una diferenciación de esa memoria religiosa. Lo está confirmando aún más el proceso de secularización. La diferenciación y privatización tiene como resultado la fragmentación al infinito de la memoria colectiva. La parcelación moderna del espacio, del tiempo y de las instituciones -la misma diferenciación entre vida privada y vida pública- conlleva la parcelación de la memoria, que la rapidez del cambio social y cultural tiende a hacer olvidar con bastante rapidez. Como señala Hervieu-Léger, “la memoria colectiva de las sociedades modernas es una memoria de migajas”<sup>250</sup>.

Y relacionando más directamente esta <personalización> de la religión con el problema de la <memoria-olvido>, Hervieu-Léger escribe:

*“La regla absoluta, que consiste para cada uno en <encontrar su propia vida>, constituye el índice más significativo de la manera como el subjetivismo gana en el terreno de la religión, pero se observará que esta progresión depende - así como contribuye a acelerarlo - del proceso de <aligeramiento> de la memoria que caracteriza a las sociedades ganadas por el inmediatez comunicacional y consumidor. Generalizando esta perspectiva, se puede sugerir que el vaciamiento religioso de las sociedades modernas encuentra - así como en el cumplimiento de la trayectoria de la racionalización - su acabamiento último en la situación de*

<sup>248</sup> Rubio Ferreres, J. M<sup>a</sup>. (1998), “Resurgimiento religioso versus secularización”, op. cit., pág. 16

<sup>249</sup> Hervieu-Léger, D. (1993), *La religion pour mémoire*, op. cit., pág. 180. La práctica ritualizada de la <anamnesis> no es exclusiva de las religiones históricas, forma parte de los ritos seculares. Esta es la razón por la que algunos sociólogos vean en estos ritos seculares una dimensión <religiosa>, como es el caso de la memoria gloriosa de los grandes acontecimientos que dan consistencia a la vida pública y política. Cfr. Rivière, C. (1990), “Le politique sacralicé”, en C. Rivière et A. Piette (dir.), *Nouvelles idoles, nouveaux cultes. Dérives de la sacralité*, París, L'Harmattan, págs. 28-47

<sup>250</sup> Hervieu-Léger, D. (1993), *La religion pour mémoire*, op. cit., pág. 186

*amnesia que induce, en las sociedades tecnológicamente más avanzadas, a la dislocación pura y simple de toda memoria distinta de la inmediata y funcional”*<sup>251</sup>.

## 5. LA LOCALIZACIÓN DE LA SECULARIZACIÓN: EUROSECULARIDAD.

La secularización no tiene el mismo impacto en todas las partes del mundo, sino que existen <lugares> donde la secularización se desarrolla plenamente, y <lugares> donde encuentra más resistencia, incluso <lugares> donde se dan procesos de desecularización<sup>252</sup>. La secularización europea sigue siendo la excepción en el mundo por ser el lugar donde ha alcanzado sus mayores niveles de realización ideológica. Por otro lado, estaría Estados Unidos que representaría un caso paradigmático dentro de la teoría de la secularización por ser una de las sociedades más modernas del mundo y con grandes y arraigadas convicciones religiosas. Otro grupo lo conformaría el llamado <resto del mundo>, es decir, países con similares tradiciones culturales y religiosas que los anteriores pero donde la teoría de la secularización sufre daños debido a dos factores fundamentales: la persistencia de las religiones tradicionales y el resurgimiento religioso fundamentalista que actúa como fuerza de resistencia o de nueva reconquista frente a la secularización occidental.

Dentro de la sociología de la religión actual (postsecular) se viene discutiendo, desde la década de los noventa, si el fracaso de la teoría de la secularización estaría o no determinado por su diferente desarrollo, implantación o <excepcionalidad> en los llamados <lugares de la secularización> postsecular. Aparece así una corriente revisionista dentro de la sociología y, en particular, en algunos sociólogos que se han visto obligados a reformular sus planteamientos originales respecto a las explicaciones sobre el desarrollo bipolar (Europa y EE.UU) de la secularización en las sociedades

---

<sup>251</sup> Ibid., pág. 20

<sup>252</sup> “Cuando se observó que la sociedad norteamericana, cuya clasificación en las filas de las sociedades modernas no puede ser cuestionada, no se adhirió a este modelo de erosión religiosa, la naturaleza única de la experiencia estadounidense, en lugar de la naturaleza universal de la situación europea, se pone en tela de juicio. Este punto de vista se revirtió después de la década de 1970, cuando quedó claro que la religión era una poderosa presencia en la vida pública en todas partes, excepto en Europa”. (Hervieu-Léger, D. (2006), “The role of religion in establishing social cohesion”, *Religion in the New Europe*, pág. 2



occidentales. Un ejemplo especialmente llamativo de este revisionismo o “falsacionismo empírico” es el Peter L. Berger. Por otro lado, nos encontramos con las teorías de autores como D. Hervieu-Léger y G. Davie, que han sabido descifrar conceptualmente el problema de la excepcionalidad de la secularización y sus teorías han servido como referente gnoseológico y legitimador de este proceso revisionista de otros autores. En la actualidad, como bien señala A. Pérez Agote, “se da una convergencia hacia la consideración de Europa como la única área geográfica y cultural (quizá junto con Canadá) en la cual el esquema típico ideal de la secularización como expulsión de la religión puede aplicarse, en oposición a otros continentes como Estados Unidos”<sup>253</sup>.

Como también se señaló anteriormente, el análisis sociológico de la religión europea y su excepcionalidad respecto a la fuerza de la religión y su configuración fuertemente secular está siendo llevado a cabo, fundamentalmente, por D. Hervieu-Léger y G. Davie<sup>254</sup>. Según estas autoras, las creencias religiosas están sufriendo un proceso de recomposición donde hay una carencia de experiencias trascendentes y mucho más elegidas de tradiciones culturales diferentes a la cristiana. Estas dos autoras creen que la secularización no lleva irremediablemente a la crisis de la religión en las sociedades modernas occidentales, como si creía Berger, si no que, más bien, lo que se produce es un <bricolage> o recomposición de las creencias, que sigue a una previa descomposición de la religión, que se deriva hacia un individualismo o privatización de la religión muy próxima al pietismo protestante y al quietismo católico, defiende Hervieu-Léger<sup>255</sup>. De igual modo, esta autora defiende dos argumentos para explicar el

<sup>253</sup> Pérez Agote, A. (2011), “La secularización, los límites de su validez”, *Sociopedia.isa*, Madrid, Universidad Complutense. Ver también: Berger P. (1992), *A Far Glory*, op. cit.; Davie G. (1999), “Europe: l’exception qui confirme la règle”, en Berger P (ed.). *The desecularizations of the world*, op. cit.; Maffesoli, M. (2007), *Le Réenchantement du monde*, Paris, Bayard, págs. 99-128. Hervieu-Léger D. (1996), “La religion des européens: Modernité, religion, secularisation”, op. cit., págs. 9-25

<sup>254</sup> Davie, G. (2000), *Religion in modern Europe. A memory mutates*, op. cit.; Davie, G-Hervieu-Léger, D. (1996), *Identities religieuses en Europe*, op. cit.

<sup>255</sup> Esta concepción de Hervieu-Léger deriva de Durkheim. Este autor señalaba en su obra *Les formes élémentaires*, el desplazamiento de lo sagrado hacia realidades laicas. En concreto, creía que en las sociedades modernas, articuladas por la división del trabajo social, el “nuevo evangelio” tenía que descansar necesariamente en la sacralización del individualismo en tanto que único elemento capaz de ser compartido por la conciencia común. La tesis de la secularización que Weber defiende, Durkheim sostiene la tesis de la transformación de lo sagrado. (Hervieu-Léger, D. (1999), *Le pèlerin et le converti*, op. cit., pág. 173).

fenómeno de la excepcionalidad europea y su interacción con el proceso de secularización: 1º. Considera que se está produciendo un proceso de secularización cualitativa, es decir, una <desinstitucionalización de la religión> que afecta a las creencias y a las adhesiones religiosas. Este fenómeno es el denominado “*belonging without believing*”<sup>256</sup>; 2º. Confiere un enfoque teórico a la religión y considera a ésta como “hilo de memoria”. A partir de esta concepción, se puede entender mejor la excepcionalidad europea, pues “las sociedades modernas (especialmente las europeas) no son menos religiosas porque sean cada vez más racionales, sino porque sean cada vez menos capaces de mantener la memoria que se encuentra en el corazón de la existencia religiosa”<sup>257</sup>. Surge, entre estas autoras, un debate que trata de dar una explicación al por qué de la excepcionalidad europea. A modo de dar explicación a este fenómeno, Hervieu-Léger da prioridad al <pertenecer sin creer> o desinstitucionalización religiosa y G. Davie da prioridad al <creer sin pertenecer><sup>258</sup>. Es decir, nos encontraríamos ante un problema de creencias, afirma Hervieu-Léger. Por el contrario, G. Davie considera que el problema no es la creencia (el 77% de los europeos cree en Dios), sino la pertencia que -por razones históricas-, condiciona al creyente europeo.

En su obra *Idendite's Religieuses en Europe* (1996), Hervieu-Léger señala que la situación religiosa en Europa occidental es única, pues es la única zona geográfica donde ahora se reconoce plenamente la secularización de las sociedades modernas. Del mismo modo, en su obra *¿Faut-il continuer à débattre de la 'sécularisation'?* (2001), señala que “considera Europa como la única área geográfica y cultural (quizá junto a Canadá) en la cual el esquema típico ideal de la secularización como expulsión de la religión puede aplicarse, en oposición a los otros continentes, comprendidos los Estados Unidos”<sup>259</sup>. Las causas de esta eurosecularidad, Hervieu-Léger cree que están,

---

<sup>256</sup> Davie, G. (1994), *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*. Oxford, Blackwell; Hervieu-Léger, D. (2003), *Catholicisme, le fin d'un monde*, op. cit.

<sup>257</sup> Hervieu-Léger, D. (1993), *La religion pour mémoire*, op. cit., págs. 52ss

<sup>258</sup> Ver: Davie, G. (2005), “Beliving without belonging: the vicarious religion”, Conferencia bianual del Pew Forum sobre religión, política y vida pública, Key West, Florida.

<sup>259</sup> Hervieu-Léger, D. (2001), “Faut-il continuer à débattre de la sécularisation?”, 1st Meeting of Eurosecularity Project, pág. 7. “Cuando se observó que la sociedad norteamericana, cuya clasificación en las filas de las sociedades modernas no puede ser cuestionada, no se adhirió a este modelo de erosión religiosa, la naturaleza única de la experiencia estadounidense, en lugar de la naturaleza universal de la

fundamentalmente, en la eliminación de las Iglesias en el ámbito público y la separación de la religión y la política, cuando en otros lugares, está ocurriendo lo contrario. Sin embargo, la autora señala que esta eurosecularidad no supone la desaparición de lo religioso en Europa. Su evolución ha tomado formas nuevas y complejas. Hervieu-Léger, alejándose sutilmente de la teoría de la economía religiosa defendida por Davie para explicar la eurosecularidad o <excepcionalidad europea>, considera que existen cuatro razones fundamentales por las cuales se da el fenómeno de la eurosecularidad: Primero, el conjunto de Europa se ve afectado por la <descristianización>, esto es, “después de pensar que este eclipse de la religión era una ley universal en la que todas las empresas tendrían que pasar por la modernización, los hechos nos remiten a que este supuesto sólo es válido para Europa, donde los principales focos de la cultura religiosa se han roto”<sup>260</sup>. Hervieu-Léger advierte que esto de debió a “la modernización urbana e industrial, que descalificó la herencia normativa del catolicismo y llevó a un individualismo característico de la modernidad que arrastró lo que quedaba de los dispositivos de transmisión intergeneracional y de identidad de la herencia cristiana”<sup>261</sup>. Segundo, la historia moderna de Europa. Es decir, la modernidad que ha tomado forma en Europa se construyó a través de referentes políticos:

*“La diferencia entre el mundo de América del Norte y Europa proviene de esos referentes. La democracia estadounidense, fundada por lo inmigrantes que huyen del continente para escapar de la persecución religiosa, supuso un principio fundamental para garantizar la libertad religiosa. En Europa, la libertad ha ganado sobre la religión. La religión, gracias a la ilustración, pasa a un segundo término, constituyendo el fenómeno de la <privatización de la religión>. Sin embargo, esto no significa el fin de la religión, pero si su regulación institucional sobre la sociedad”*<sup>262</sup>.

El Estado, por consiguiente, ya no está capacitado para socorrer a la Iglesia y, por tanto, aparece el <laicismo>. Tercero, la creciente incapacidad de los sistemas de las

---

situación europea, se pone en tela de juicio. Este punto de vista se revirtió después de la década de 1970, cuando quedó claro que la religión era una poderosa presencia en la vida pública en todas partes excepto en Europa, la única área cultural donde el paradigma de la secularización era realmente aplicable, pero en formas que varían de país a país. Esta inversión en los puntos de vista ahora nos lleva a examinar el carácter excepcional de la experiencia europea a la luz de las tendencias prevaletentes en el resto del mundo”(Hervieu-Léger, D. (2006), “The role of religion in establishing social cohesion”, op. cit., pág. 1).

<sup>260</sup> Hervieu Léger, D. (2003), *Catholicisme, la fin d'un monde*, op. cit.

<sup>261</sup> Hervieu-Léger, D. (1996), *Identités religieuses en Europe*, op. cit., pág. 11

<sup>262</sup> Ibid., pág. 272

grandes religiones que subsisten bajo el control de las diversas dimensiones como la identidad cultural, ética y emocional de la experiencia religiosa individual y colectiva. Estos factores ponen de manifiesto una inesperada reconfiguración de la religión que posibilita el surgimiento de una serie de factores que repercuten en la eterna paradoja europea <secularización-retorno religioso>: la activación de la memoria religiosa, la espiritualidad y el desarrollo ético, la expansión del sincretismo, desarrollos contradictorios del ecumenismo<sup>263</sup>, etc. Cuarto, el proceso de <exculturación>, entendido como “aflojamiento de los vínculos de afinidad electiva que la historia ha establecido entre las representaciones compartidas por los franceses y la cultura católica”<sup>264</sup>. También considerado por nuestra autora como <tercera fase de la secularización en Francia>, en este proceso tiene mucho que ver la aceptación de la laicidad y la desacralización de la autoridad moral y de la tradición religiosa. Sin embargo, aparece en la exculturación un fenómeno paradójico de retroalimentación legitimado en la crisis de la laicidad. La laicidad representa el comienzo de la tercera fase de la secularización en Francia, sin embargo, la filosofía secular que desprende no es capaz de dar sentido existencial a la problemática actual. Así pues, aparece el concepto de desecularización, entendido como regeneración del sentido existencial, unido a una concepción secularizante de la laicidad, pero desde una dialéctica de necesaria desregulación del mercado religioso y una recomposición de las creencias.

## 6. DESINSTITUCIONALIZACIÓN Y SECULARIZACIÓN CUALITATIVA.

*“El verdadero debate, y la verdadera clave para una sociología de las grandes religiones, se relaciona con las consecuencias que esta desinstitucionalización de lo religioso tiene para las instituciones de las religiones históricas”* <sup>265</sup>.

Danièle Hervieu-Léger señala que hay dos cosas que caracterizan a la actual forma de creencia, al menos en la escena europea: La desinstitucionalización y la heterodoxia. De este modo, las nuevas formas de articular las creencias se dan fuera de los marcos

---

<sup>263</sup> Ibid., pág. 15

<sup>264</sup> Hervieu-Léger, D. (2003), *Catholicisme, la fin d'un monde*, op. cit. pág. 60

<sup>265</sup> Hervieu-Léger, D. (1993), *La religion pour mémoire*, op. cit., pág. 246

eclesiásticos tradicionales (iglesia, tradición teológica) y reuniendo en un sólo sujeto diversas formas y contenidos de creencias. Se da por sentado que se trata de una “religión a la carta”, sin compromiso comunitario, institucional ni cognitivo respecto a las formas de creencia que son asumidas<sup>266</sup>.

La crisis de la modernidad, debida al proceso de racionalización, engendra en el hombre postmoderno<sup>267</sup> una desconfianza en la racionalidad y un desengaño ante las instituciones. Esto origina, a su vez, un nuevo tipo de sensibilidad postmoderna marcada por la inmanencia, la experiencia concreta, lo vivido aquí y ahora, lo sentido y experimentado. Hervieu-Léger considera, a su vez, “que la modernidad ha deconstruido los sistemas tradicionales del creer, aunque no lo ha vaciado”<sup>268</sup>. Esta sensibilidad religiosa se legitima a través de una desconfianza hacia la religión institucionalizada, hacia una religión próxima a los estados políticos-mundanos. Por el contrario, se vincula más a las dimensiones trascendentes y extra-mundanas del universo simbólico humano. Nos encontramos con las denominadas “pequeñas y medianas trascendencias” luckmannianas, es decir, <el alejamiento de la gran trascendencia><sup>269</sup>. Mardones (1994) y Berger (1994, 1999) coinciden en señalar que la religiosidad moderna se caracteriza por dos fenómenos: 1º. Un retroceso de la trascendencia, lo que desemboca en una <secularización de la trascendencia>; 2º. Una expansión de la religión en el ámbito público, lo que determina una <desecularización religiosa>. Algunos autores señalan que estas formas de religión, sin la pretensión ya del absoluto son, sin embargo, muestras de la necesidad existente en los individuos de saciar sus ansias de trascendencia. El individuo aparece como un ser <incurablemente religioso>, o como bien diría Cioran: “Todo se puede sofocar en el hombre, salvo la necesidad del

---

<sup>266</sup> Hervieu-Léger, D. (2008), “Algunas paradojas de la modernidad religiosa. Crisis de la universalidad, globalización cultural y reforzamiento comunitario”, *Estudios de Comunicación y política*, México, UAM-Xochimilco, núm. 21.

<sup>267</sup> “La postmodernidad se caracteriza por la <disociación completa de la racionalidad instrumental, convertida en estrategia de los mercados móviles, y de comunidades encerradas en su “diferencia”>” (Hervieu-Léger, D. (1993), *La religion pour mémoire*, op. cit., pág. 241

<sup>268</sup> *Ibíd.*, pág. 109

<sup>269</sup> La trascendencia, señaló Luckmann, experimentará un estrechamiento en la modernidad. Pasaremos de una actitud natural de la existencia de Dios (la Gran Trascendencia), a una creciente nebulosa que oscurecía la presencia de Dios y sacralizaba la nación, el sistema, la etnia, el partido o el jefe, para pasar finalmente, en este último estadio, a una restricción de la trascendencia, situada en lo cotidiano y ordinario (una puesta de sol, un aroma, una mirada). Ver: Luckmann, Th. (1973), *La religión invisible*, Salamanca, Sígueme.

Absoluto, que sobrevivirá a la destrucción de los templos, así como también a la desaparición de la religión sobre la tierra”<sup>270</sup>. Estas nuevas formas de religión consisten, no ya en una transformación o metamorfosis, sino en una regresión religiosa hacia formas más elementales y primitivas de <lo religioso><sup>271</sup>. Todo este debate en torno a la modernidad, la desinstitucionalización y la transformación de la religión, hace que nos situemos en un escenario donde, como bien señala Hervieu-Léger, “nos encontramos la desinstitucionalización paseándose bajo la metáfora de la fluidización”<sup>272</sup>; es decir, lo sagrado vendría ahora no monopolizado por las religiones institucionalizadas, sino como libre disposición para la recomposición religiosa<sup>273</sup>.

Lo que queda claro, en cualquier caso, es que la modernidad no ha conseguido erradicar del hombre el sentimiento de la fascinación ante el misterio, los rituales, el sentido de <lo eternamente otro> -Otto lo llamaba *mysterium tremendum*- y lo extraño. Muy al contrario, este resurgir de lo sagrado pone de manifiesto que la religión es algo tan universalmente humano como el mismo lenguaje, y que es, como dirá Bell: “un elemento constitutivo de la conciencia humana: como búsqueda cognoscitiva de la estructura del orden general de la existencia humana; como necesidad emocional de desarrollar y santificar ciertos rituales; como necesidad primordial de trabar relación con otros hombres o como un conjunto de contenidos que dé una respuesta trascendental al propio yo; y finalmente, como necesidad existencial de confrontación con el dolor y la muerte”<sup>274</sup>. Como aventuró Thomas Luckmann (1973)

---

<sup>270</sup> Citado en Sabato, E. (1993), *Antes del fin*, Barcelona, Seix Barral, pág. 52

<sup>271</sup> González-Carvajal Santabábara, L. (2003), “Atentos a los signos de nuestro tiempo”, *Capitulum Generale Ordinis Carmelitarum Discalceatorum*, Ávila.

<sup>272</sup> Hervieu-Léger, D. (1993), *La religion pour mémoire*, op. cit., págs. 35ss. Ver también: Champions, F-Hervieu-Léger, D. (1990), *De l’emotion en religion. Renouveau et tradition*, op. cit.

<sup>273</sup> Mardones, J.M<sup>a</sup>. (1996), “De la secularización a la desinstitucionalización religiosa”, op. cit., pág. 126

<sup>274</sup> Bell, D. (1977), *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza; “El individuo sigue planteándose hoy -quizás más que nunca- una serie de preguntas primordiales de un orden general de la existencia en torno al significado de la muerte, del sufrimiento, de la soledad, que trascienden el ámbito intrahumano de nuestra acción, y que sólo encuentran respuestas en el ámbito de la imaginación creadora de carácter sagrado, en las diferentes variedades arquetipales que confluyen en el alma humana” (Beriaín, J. (2000), *La lucha de los dioses en la modernidad*, op. cit., , pág. 143) . La importancia de la religión ante el problema existencial de la <muerte> ya fue expresada por Berger en el *Dosel Sagrado* (1967) cuando afirmó: “Toda sociedad humana es en última instancia una congregación de hombres frente a la muerte. El poder de la religión depende, entonces, de la credibilidad de las consignas que ofrece a los hombres cuando están frente a la muerte, o mejor dicho, cuando caminan, inevitablemente, hacia ella”. (Berger, P. (1967), *The sacred canopy*, op. cit, pág. 51).



<la trascendencia de la naturaleza biológica es un fenómeno universal de la humanidad>. Hervieu-Léger define esta situación dialéctica de eterno retorno como el <ethos de la modernidad>. Es decir, “el mito de la modernidad (racionalización) se incorpora al progreso de la modernidad, no como puro reflejo ideológico, sino como principio activo (dimensión utópica e imaginaria)”<sup>275</sup>. La modernidad es en sí misma una paradoja (acabamiento-renovación) de la religión. Una paradoja que configura la llamada <religión de la secularización> o <recomposición del campo religioso> característica de la dimensión histórica actual.

## 6. 1. Desinstitucionalización y sociología de la secularización.

Cuando Hervieu-Léger escribió en 1993 *La Religion pour Mémoire*, advirtió que su propósito, al hablar de las relaciones que se producen entre lo religioso y lo moderno, era liberar la sociología de la religión de todas las <revisiones> de las teorías de la secularización; sin embargo, su sociología de la religión no ha podido superar las teorías de la secularización a la hora de abordar el problema de la desinstitucionalización<sup>276</sup>.

<sup>275</sup> Hervieu-Léger, D. (1985), “Secularization et modernité religieuse”, op. cit., pág. 56

<sup>276</sup> “El fenómeno religioso se habría “desinstitucionalizado” y se encontraría “diseminado” en muchos ámbitos y múltiples formas. En esta “nebulosa moderna”, las nuevas religiosidades se configurarían como diferentes modelos de conducta espiritual, que responderían, a su vez, a las más diversas motivaciones individuales de selección y consumo de creencias. Nos encontraríamos, de este modo, con clientes muy diversos en cuanto a gustos y preferencias; y en el <menú de lo sagrado> habría “platos” muy variados entre los que escoger o “condimentos” de todo tipo para combinar eclécticamente o sincréticamente. Una analogía culinaria que se inspira en la teoría de las espiritualidades “a la carta” contemporáneas. Además, la experiencia unipersonal y privada en este proceso de “autoservicio espiritual” coincide plenamente con los mencionados fundamentos pragmáticos e individualistas de la modernidad. Estaríamos delante, en suma, de una <religión a la carta> en la que la coherencia es más asunto del consumidor que no del productor y en la que el mercado religioso se convierte en institución central de la regulación del creer”. (Willaime, J-P. (1996), “Dinámica religiosa y modernidad”, en G. Giménez (coord.), *Identidades sociales y religiosa en México*, México, UNAM, pág. 57). Las formas modernas de religión, han llevado a cabo una <reducción antropológica> feuerbachiana, mediante la cual la religión llega a ser, por vez primera, <humana>, en el sentido de que en ella el hombre, como individuo y como grupo, construye sus identidades absolutas, usando una terminología del teólogo Paul Tillich, <a la carta>, según sus gustos y deseos: El culto del cuerpo, la salud, el bienestar, etc. (Rubio Ferreres, J. M<sup>a</sup>. (1998), “¿Resurgimiento religioso versus secularización?”, op. cit.). “El problema al que se enfrentan, pues, las tradiciones religiosas es, el de cómo resistir la <acelerada desintegración> de sus sistemas simbólicos y contrarrestar a las <religiones a la carta>, cuyo mecanismo de formación es el <bricolaje> o la <chapuza> a gusto de cada uno” (Rubio, J. M<sup>a</sup>. (1998), op. cit., pág. 32). Por su parte, D. Lyon define el fenómeno religioso de la libertad de preferencias y la <religión a la carta> de este modo: “En el siglo XXI, las confesiones religiosas ya no mantienen su antigua fuerza; hay gente que cambia de credo a voluntad, renegando de las viejas lealtades y preferencias teológicas familiares, mientras que otros afirman vínculos confesionales que en cambio ignoran en la práctica, puesto que han dejado de asistir a los servicios y a las actividades de la iglesia.” (Lyon, D. (2000), *Jesús en disneylandia*, op. cit., pág. 81).

Al realizar un estudio de ésta y otras obras, podemos observar cómo Hervieu-Léger sigue los mismos patrones que otros autores, anteriores a ella, ya siguieron. Me estoy refiriendo, principalmente, a Berger y Luckmann. Aunque el segundo influye mucho en la sociología de nuestra autora, junto a sociólogos de la talla de Stark, Iannacone, Touraine, Giddens, etc, es en Peter Berger, donde mejor se refleja Hervieu-Léger a la hora abordar este problema en la modernidad. En este sentido, el conocedor de Berger se dará cuenta de que la diagnosis del problema, las hipótesis de trabajo y las soluciones que aborda Hervieu-Léger, aplicadas fundamentalmente al caso francés, ya han sido planteadas por Berger en obras como *The Sacred Canopy* (1967), *Rumor of Angels* (1969) o *A Far Glory* (1992).

Berger y Luckmann, muy influidos por el marco teórico del interaccionismo simbólico (G. H. Mead), señalan que el sentido de la acción social se construye a partir de la interacción de las dimensiones de sentido individual objetivadas en actos sociales. Dichos sentidos, constituyen reservas o depósitos de sentido que contienen patrones de actuación capaces de ofrecer a los sujetos modos de generar conocimientos a partir de determinados esquemas de experiencia. Tales depósitos de sentido contenidos en las <instituciones> liberan a los individuos de la carga de encontrar, por sí mismos, sentido de manera subjetiva a una situación plural de circunstancias particulares recurriendo a las tradiciones. En este sentido, Hervieu-Léger, siguiendo a Berger, señala que “la modernidad rompe con lo sagrado en tanto devuelve a los hombres y a sus capacidades la preocupación por racionalizar el mundo en el que viven y controlar las tendencias al caos”<sup>277</sup>. Es decir, la desinstitucionalización hace que se rompan esas reservas de sentido existencial dando lugar a lo que denomina como <incertidumbre estructural>.

---

<sup>277</sup> Hervieu-Léger, D. (1993), *La religion pour mémoire*, op. cit., pág. 107, Respecto al tema de la institucionalización del individuo dentro de una sociedad moderna y su legitimación social, Berger afirma: “Ninguna sociedad humana puede existir sin una u otra forma de legitimación. Si es correcto hablar de una sociedad contemporánea que se seculariza cada vez más, diremos entonces que las legitimaciones sociológicamente fundamentales deberán encontrarse fuera del ámbito de la religión institucionalmente especializada. Esta afirmación, sin embargo, es sólo el principio del análisis sociológico que ahora debe realizarse. Debemos preguntarnos ahora cuáles formas asumen estas legitimaciones, hasta qué punto están institucionalizadas y en donde ocurre tal institucionalización (pues ya no hay razón alguna de fijar nuestra atención en las instituciones religiosas tradicionales. En este punto, por supuesto, habremos llegado a algunas de las cuestiones centrales de un entendimiento sociológico de la sociedad moderna”. (Berger, P-Luckmann, Th. (1963), “Sociology of religion and sociology of knowledge”, op. cit., pág. 423). La identidad del individuo, señala Berger, se perfila dentro de una realidad objetiva que, aunque es percibida por éste como algo externo, es en realidad un producto humano; surge de la relación dialéctica entre individuo y sociedad: se forma por procesos sociales (...), es



Las instituciones pretenden permanecer y legitimar socialmente a los individuos influyendo en la re-producción social del sentido con tendencia a la monopolización. Berger considera que existe una <crisis de legitimidad religiosa del tiempo presente> que ha de situarse en el marco de una crisis institucional generalizada y fundamentada en la inadecuada transmisión de creencias, valores y acciones tradicionalmente constituidas. Esto se debe a que la crisis de institucionalización general también se produce en las instituciones religiosas, pues, éstas no son operativas al margen de la vida cotidiana de los individuos. Las experiencias religiosas también se institucionalizan mediante el aparato conceptual de las diversas culturas. Un ejemplo de ello es, a juicio de Berger, el modelo de <mercado>, en el que las ofertas religiosas se hacen en un ámbito social y cultural en el que compiten con los modelos de sentido institucional. Así pues, las instituciones religiosas, al igual que las laicas, deben hacer frente a una creciente deslegitimación, cuya consecuencia más relevante es la <desinstitucionalización>. Hervieu-Léger también coincide con Berger al considerar que la progresiva secularización de la conciencia, que se está produciendo en los individuos de las sociedades occidentales, tiene mucho que ver con la desinstitucionalización religiosa: “las instituciones religiosas tienen, de un modo variable según cada sociedad, cada vez menos influencia en las conciencias”<sup>278</sup>.

## 6. 2. Desinstitucionalización, privatización y crisis de las <estructuras intermedias>.

Sin embargo, la pluralización y la secularidad del mundo moderno han supuesto un socavamiento del prestigio de las instituciones encargadas de socializar a los sujetos en el sostenimiento de un determinado orden de sentido. En las sociedades modernas se ha producido una paulatina descomposición de instituciones sociales -anteriormente muy cohesionadas- que ha influido en la descomposición de las instituciones religiosas. Así, por ejemplo, se puede apreciar un proceso de separación entre distintas esferas

---

mantenida, modificada o aun reformada por las relaciones sociales. (Ver: Berger, P-Luckmann, Th. (1966), *The social construction of reality*, op. cit.,).

<sup>278</sup> Hervieu-Léger, D. (2006), “Religiosidad popular”, *Recuerdos del Presente*, pág. 2

sociales no religiosas: la esfera económica se ha separado de la de consumo, la esfera familiar se ha separado de la esfera de la producción y de la educación. Todo este proceso de des-cohesión social ha afectado también a las instituciones religiosas. Las instituciones de este tipo, han perdido su legitimidad para orientar a los individuos en sus vidas. Aparece un proceso de pérdida de legitimación institucional, mediante el cual las instituciones sufren un vaciamiento de sentido y una reducción funcional a meras estructuras burocráticas y administrativas. Las condiciones de modernidad: producción tecnológica, burocratización, pluralidad de mundos de vida, han socavado las estructuras de plausibilidad de las instituciones religiosas. Así pues, pese a la importancia que las instituciones religiosas han tenido en la producción de sentido, en las sociedades modernas actuales resulta evidente la fragmentación histórica del modelo único de socialización religiosa llevado a cabo en estas sociedades por la religión tradicional. La ruptura de dicho modelo de cohesión y de estabilidad social, llevado a cabo por la institucionalidad religiosa en las sociedades premodernas -debido al proceso de secularización religiosa-, supone hoy el acontecimiento más relevante en el análisis sobre la <transformación> del sentido social.

En términos religiosos, la desinstitucionalización ha venido produciéndose a través del proceso de secularización religiosa que ha llevado a un número elevado de individuos a distanciarse, progresivamente, de la religión tradicional (secularización cuantitativa) y ha derivado en una urgente búsqueda de nuevos modelos de sentido y creencias organizadas, en torno a estructuras de sentido intermedias o paliativas. Estas nuevas instituciones intermedias -derivadas de la fragmentación de la tradicional visión religiosa de sentido- satisfacen las demandas de sentido y permiten a los individuos vivir de forma activa la propia vivencia, el propio sentido, las propias creencias de forma intermedia, sin necesidad de la mediación institucional tradicionalmente eficaz.

Para Hervieu-Léger, la institución intermedia que más ha sido socavada por la disolución del imaginario de la continuidad es la <familia tradicional>. Es una institución “orientada por completo hacia la reproducción de la vida y la transmisión, de

generación en generación, de un patrimonio biológico, material y simbólico”<sup>279</sup>. La institución familiar tradicional es disgregada a favor de nuevas estructuras familiares: la familia fusional o familia club, caracterizadas respectivamente por la desafectividad y el individualismo, frente a la continuidad y la solidaridad afectiva de la familia tradicional (institución intermedia). Esta disgregación produce a su vez privatizaciones locales de la memoria religiosa colectiva, que arrasa con depósitos de sentido tradicionales como el ideal de <transmisión continua> y el ideal del <arraigo local>.

La religión ha pasado de ser una institución totalizadora, fuerte y fundamental en la vida del hombre, a verse afectada por el proceso de <desinstitucionalización> debido, fundamentalmente, al pluralismo socio-cultural. La consecuencia de esta <desinstitucionalización> es que los individuos tienen ahora que reflexionar y tomar decisiones sobre cómo organizar las distintas áreas de sus vidas, que tradicionalmente estaban fuertemente cohesionadas por la institucionalización de la religión. El resultado de este proceso moderno ha sido la emergencia de un nuevo modelo de individuo en el cual queda escindido el fundamento trascendente que históricamente le era impreso por las jerarquías que ordenaban holísticamente el mundo. Respecto a esta situación de mercado que viven las instituciones religiosas, Hervieu-Léger, señala que nos encontramos ante una situación donde “todas las instituciones religiosas, se dedican, movilizando los recursos de que disponen, a buscar los posibles beneficios simbólicos de la contradicción en la que inevitablemente se encuentran atrapadas”<sup>280</sup>. El resultado de este pluralismo es, señala la autora, una especie de esquema mecánicamente utilitarista que presta a las instituciones religiosas estrategias explícitas de mercadotecnia simbólica<sup>281</sup>. La propia Hervieu-Léger remite a obras de Berger y Luckmann como *A Far Glory* (1992) o *Aspects Sociologiques du Pluralisme* (1967) a la hora de desarrollar el concepto de pluralismo y su vinculación con la desinstitucionalización.

---

<sup>279</sup> Hervieu-Léger, D. (1993), *La religion pour mémoire*, op. cit., pág. 192

<sup>280</sup> *Ibíd.*, págs. 254-255

<sup>281</sup> *Ibíd.*, págs. 239-240

A nivel institucional, la religión se ha convertido en algo voluntario y privatizado. Las formas religiosas más expuestas a este proceso secularizador serían las más institucionalizadas y las más tradicionales. Es lo que Luckmann denominará <privatización de la experiencia de lo sagrado> o <religión invisible>. Esta privatización de la religión es, a juicio de Berger, una consecuencia directa de la secularización en la medida en que se ve determinada por la fragmentación y diferenciación de la sociedad y la pérdida del monopolio institucional religioso. Hervieu-Léger, fiel a esta idea de la sociología de la secularización tradicional, señala que esta fragmentación se debe a “la diferenciación y especialización moderna de las instituciones”<sup>282</sup>. Estos dos fenómenos condicionan la religión, pues hacen que ésta pase de ser una institución de integración social en la esfera pública, a ser una institución más entre otras instituciones dotadoras de un sentido que aparece como una cosificación herética dentro de la esfera privada de cada individuo. Esta situación es derivada de lo que Luckmann también calificó de “suprema especialización institucional de la religión”<sup>283</sup> en forma de Iglesia. Tanto Luckmann como Berger señalan que esta especialización institucional de la religión ha provocado la relativización de la iglesia hasta colocarla en una situación en la que es una más entre otras instituciones sociales.

La modernidad es también una desestabilización cultural de la religión que va acompañada con una tendencia a la desinstitucionalización. La religión persiste pero en formas institucionalizadas que no superaran la situación dada. La desinstitucionalización de la religión cristiana, la aparición de Nuevos Movimientos Religiosos, así como la religiosidad flotante de la nebulosa místico-esotérica, serían algunos de los indicadores de esta reestructuración de la modernidad religiosa. Hervieu-Léger, se cuestiona cómo ha sido posible llegar a esta situación:

*“¿Cómo pueden las instituciones religiosas, cuya razón de ser es la preservación y la transmisión de una tradición, rearticular su propio dispositivo de autoridad –esencial para la perennidad del linaje creyente- cuando esta tradición está considerada, incluso por sus propios fieles, ya no como una <representación sagrada> sino como un patrimonio ético cultural, un capital de memoria y una reserva de signos a disposición de los individuos?”* <sup>284</sup>.

---

<sup>282</sup> Ibid., pág. 188

<sup>283</sup> Luckmann, Th. (1973), *La religión invisible*, Salamanca, Sígueme.

Como resultado de la secularización, la religión se ha visto eliminada casi por completo de las fuertes instituciones de la economía y del Estado. Ahora, se ha vuelto un asunto que pertenece al ámbito de la vida privada, es decir, el ámbito donde se produce la máxima <desinstitucionalización>: La religión pasa de ser una institución <fuerte> a una institución <débil>. Siendo institucionalmente <débil>, la religión pierde credibilidad social, pierde cohesión social (sus patrones dados por sentado se hacen añicos), y se ve envuelta en una serie de incertidumbres e interrogantes existenciales. Se da por sentada y es el individuo quien decide tal adhesión. Esta crisis de credibilidad en el marco institucional de la religión, es lo que se ha manifestado en el proceso de secularización y en su principal consecuencia: La privatización de la religión; frente a la tradicional y originaria concepción global de sentido que aportaba la religión. Hervieu-Léger, califica esta situación moderna como <esquizofrénica><sup>285</sup>, pues supone una realidad paradójica en la que tanto cabe la privatización y el derecho a la vivencia personal de la religión, como el fenómeno de máxima efervescencia religiosa en el ámbito público, el integrista religioso. Una situación que denota una crisis de sentido religioso propia de la modernidad, y característica de las denuncias expuestas por las sociologías de la secularización, especialmente bergeriano-luckmannianas.

La religión, que tuvo antaño una situación de preferencia institucional sobre los intereses generales de los individuos sociales, configurando su actividad dentro de un orden de sentido sagrado, ha perdido en grado progresivo esa preeminencia y esa influencia. Asistimos a un debilitamiento estructural de la religión en tanto que fuente de identidad colectiva global. Esto se debe, recordemos, a que las instituciones religiosas en las sociedades modernas han dejado de ser las únicas portadoras de órdenes globales de sentido. La desinstitucionalización, señala Hervieu-Léger, “hace de la verdad religiosa una cuestión de interpretación”<sup>286</sup>. Es decir, la modernidad racionalizadora ha desecho el orden de la tradición en la cual la norma de lo creído se

---

<sup>284</sup> Hervieu-Léger, D. (1993), *La religion pour mémoire*, op. cit., pág. 247

<sup>285</sup> Ibid., pág. 248

<sup>286</sup> Ibid., págs. 108-9

imponía a los individuos y a los grupos humanos desde el exterior a través de la institucionalización global del creer.

A la hora de ejemplificar esta situación, tanto Hervieu-Léger como Berger ponen como ejemplo al protestantismo. Berger señala que el protestantismo fue el primero que recibió la embestida de la secularización, el primero que se adaptó a las sociedades pluri-religiosas, y el primero cuya teología tropezó con las corrientes anti-sobrenaturalistas. Aparece lo que Berger denomina -siguiendo a Paul Tillich-, <el principio protestante>. A través de él, se establece un principio de libertad respecto a todas las formas de religión construidas a través de la historia que permite no identificar la identidad con ésta o aquella institución religiosa, lo que produciría una crisis de identidad debido a la desinstitucionalización acontecida por la secularización. <El principio protestante>, no se agota en ninguna tradición religiosa, sino que las trasciende. Ahí está la clave de la pervivencia y plausibilidad del protestantismo -especialmente el protestantismo evangélico en la actualidad- en una sociedad plural y secularizada. Por su parte, Hervieu-Léger señala que “la <desacralización> protestante de la institución ha debilitado es memoria autorizada, pero el protestantismo no ha dejado de <hacerse tradición>, una tradición más móvil, más dinámica, pero tradición que la constituye propiamente en religión”<sup>287</sup>.

### 6. 3. Desinstitucionalización y recomposición de lo religioso moderno: El problema de la búsqueda de sentido.

*“...toda religión implica una movilización específica de la memoria colectiva”*<sup>288</sup>.

Existen interpretaciones y valoraciones positivas del proceso de desinstitucionalización, en la medida en que lo consideran como un nuevo espacio de búsqueda de libertades identitarias. Entre estas valoraciones positivas están quienes consideran dicho proceso como la nueva religiosidad o las <nuevas formas de creer en

---

<sup>287</sup> Ibid., pág. 254

<sup>288</sup> Ibid., pág. 178

la modernidad><sup>289</sup>, como respuesta religiosa a una época donde es manifiesta una crisis de identidades y una fragmentación de la vida tras el fracaso cosmovisional de la secularización. Esta religiosidad se expresa en forma de una desinstitucionalización o <nueva reconfiguración de lo religioso> que pretende una vuelta a la religión emocional frente a la racionalización de la realidad, de la estetización frente a la conceptualización ética, etc. Estaríamos ante una concepción de la recomposición de lo religioso que se manifiesta pública y políticamente en los Nuevos Movimientos Religiosos.

Ante esta nueva situación, Hervieu-Léger se da cuenta de que la crisis de sentido trae consigo el replanteamiento fenomenológico del concepto <individualización>. La autora cree que la crisis institucional de la modernidad está comprendida por la fragmentación que existe entre la vida cotidiana y la realidad social. Es decir, la religión subinstitucionalizada adoptaría modelos tradicionales de sentido –comunidades emocionales- para dar respuesta a las necesidades modernas de los individuos, con mayor o menor éxito. Hervieu-Léger comparte aquí, siguiendo a Berger, que la superación de esta crisis estaría también comprendida y determinada por la posibilidad de encontrar mecanismos que restauren (a nivel subjetivo e intersubjetivo) esa fragmentación o ruptura, a través de una recomposición del sentido existencial. La desinstitucionalización posibilita que la referencia religiosa sea una opción más, entre otras posibilidades, de la resolución simbólica del déficit de sentido que resulta de la tensión entre los fenómenos sociales y la extrema atomización de las experiencias individuales y de grupo.

La referencia religiosa deja de estar inmersa en la denominada <rutinización del carisma><sup>290</sup> weberiano en la que se encontraba en las sociedades institucionales tradicionales. Sin embargo, ante el desafío de la modernidad, esta referencia religiosa busca el cobijo tradicional bajo el amparo de comunidades de sentido o <comunidades emocionales>. Estaríamos ante el problema bergeriano del <hado y la elección>, donde se busca recuperar la <comunidad> ante la imposición de la <sociedad><sup>291</sup>, pasándose

---

<sup>289</sup> Hervieu-Léger, D. (1993), *La religion pour mémoire*, op. cit., pág. 9

<sup>290</sup> Ver: Weber, M. (1977), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península.

<sup>291</sup> Los movimientos esotéricos-místicos actuales vendrían a ser un corrector del proceso de «secularización», si por «secularización» se entiende, según Ferdinand Tönnies, el paso del estadio de la

de un vínculo fundado en la <obligatoriedad> o <voluntad sustancial> (*Wessenswille*) a otro tipo de vínculo basado en la <elección> o <voluntad electiva> (*Kürwille*)<sup>292</sup>. Surge una fluctuación de las creencias a favor de un florecimiento de las preferencias, del <yo creo>. Los significantes religiosos están disponibles para ser empleados de diferentes formas, dando lugar a una ruptura entre las representaciones religiosas y las organizaciones<sup>293</sup>. Estos grupos religiosos se sitúan con frecuencia dentro del fenómeno amplio y complejo de la New Age<sup>294</sup> que anuncia la así llamada <era de Acuario>, portadora de paz, de armonía y de unidad. Las experiencias que brotan de estos presupuestos se caracterizan por un gran sincretismo extremo. Algunos elementos de la religiosidad tradicional se asocian rituales y símbolos esotéricos, elementos provenientes de religiones o de filosofías orientales, técnicas psicológicas y actividades que inciden en la esfera emotiva, excluyendo casi en su totalidad la esfera de la racionalidad y de la inteligencia crítica. El objetivo no es ya el encuentro con Dios, sino la asimilación del individuo con el todo, la inmersión en el espíritu universal, en una visión panteísta que recuerda a la de la gnosis. Aparece en las sociedades modernas una especie de mercadeo de magos, adivinos y rastreadores del misterio a módico precio, como indica B. Wilson<sup>295</sup>. Es una especie de <religión atea>, en la que no se habla de Dios sino de lo divino y de la energía espiritual del universo. G. Comeau señala que “la posmodernidad es también la era de las religiones sin Dios. Se propaga un ateísmo práctico y blando, no forzosamente combativo: para vivir y para vivir bien no hace falta un Dios. Más que un <retorno de la religiosidad> se trata más bien de una recomposición de lo religioso, en que las espiritualidades sin Dios

---

<comunidad> (*Gemeinschaft*) al de la <sociedad> (*Gesellschaft*). (Tönnies, F. (1926), *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Berlín.

<sup>292</sup> Ibid., op. cit., pág. 295. Ver: Berger, P. (1979), *The heretical imperative*, New York, Doubleday.

<sup>293</sup> Willaime, J.P. (1996), “Dinámica religiosa y modernidad”, op. cit.

<sup>294</sup> La New Age se inserta en el hastío del hombre moderno, el cual no logra sentirse en casa ni en sociedad, ni consigo mismo. En pocos años se pasa de la euforia al desaliento, surge el miedo ante el nacimiento de una era en la que los valores pierden la identidad y en que se vuelve a la búsqueda de seguridades. Se llega así a la era del vacío y el imperio de lo efímero. (Lipovetsky, G. (1986), *La era del vacío*, op. cit., pág. 37). Para más información ver: Sánchez Nogales, J.L. (1997), *La nostalgia del eterno: sectas y religiosidad alternativa*, Madrid, CCS.

<sup>295</sup> Wilson, B. (1970), *Aspects of secularization*, Paper Presented at the 7th World Congress of Sociology, Varna, Bulgaria.



sucedieran a las grandes tradiciones monoteístas”<sup>296</sup>. Se trata, en suma, de una búsqueda de totalidad y de integridad, en la esperanza de sanar las tensiones y las fragmentaciones de la cultura secularizada. Por su parte, Martín Velasco indica que “la secularización de la sociedad, la crisis de la socialización cristiana, la extensión de una <cultura de la ausencia de Dios>, hacen que ya no sea posible hacer depender el futuro del cristianismo de los mecanismo de influjo social y cultural. De ahí que sólo un cristianismo personalizado, sustentado en una experiencia personal, tiene posibilidades de subsistir”<sup>297</sup>. Este retorno de lo religioso consistiría más bien en un <paso> definitivo de la religión cristiana o religión de la trascendencia a las religiones de la inmanencia<sup>298</sup>. Todas las instituciones teológicas de autoridad religiosa están enfrentadas a esta cuestión. El problema consiste, por consiguiente, en cómo resistir la <acelerada desintegración> de los sistemas simbólicos religiosos y contrarrestar a las <religiones hechas a la carta>, cuyo mecanismo de formación es el <bricolaje> o la <chapuza> a gusto de cada uno. Esta situación no ha surgido de forma espontánea, por el contrario, la situación religiosa actual, al menos en Occidente es, en gran parte, el <acabamiento> del <espíritu> subjetivista<sup>299</sup>.

*“La desinstitucionalización moderna de lo religioso, que encuentra su acabamiento en el universo de la alta modernidad, es por una parte al menos, una recaída de la subjetivización cristiana de la experiencia religiosa”*<sup>300</sup>.

Surgen en la actualidad <nuevos movimientos religiosos><sup>301</sup> como alternativa a las grandes instituciones religiosas históricas. A estos movimientos Hervieu-Léger les pone

<sup>296</sup> Comeau, G. (2003), “Un mensaje para un mundo moderno secularizado”, op. cit.

<sup>297</sup> Martín Velasco, J. (1999), “Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo”, *Selecciones de Teología*, nº. 150, págs. 127-146

<sup>298</sup> Rubio Ferreres, J.M<sup>a</sup>. (1998), “¿Resurgimiento religioso versus secularización?”, op. cit., pág. 30. “Las múltiples religiones actuales, incluidos muchísimos creyentes que se consideran todavía miembros de las grandes instituciones religiosas, ya no se encuentran en torno al eje <más allá/ más acá>, <trascendencia/inmanencia>, sino alrededor de un eje horizontal: <sentido/no sentido>, <vida/muerte>, <salud/enfermedad>. En otras palabras, es la función terapéutica la que predomina en las formas modernas de religión, en las que un Dios y una Trascendencia ya no son ni necesarios ni posibles”. (Rubio Ferreres, J. M<sup>a</sup>. (1998), op. cit., pág. 30).

<sup>299</sup> Troeltsch, E. (1967), *El protestantismo y el mundo moderno*, México, FCE, págs. 52ss; Dumont, L. (1987), *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza Editorial, págs. 35ss. Berger, P. (1998), “Protestantismo y búsqueda de la certeza”, *Siglo Cristiano*, (26 Agosto- 2 Septiembre), págs. 782-796

<sup>300</sup> Hervieu-Léger, D. (1993), *La religion pour mémoire*, op. cit., pág. 249

la etiqueta de <producciones religiosas de la modernidad><sup>302</sup>. El carácter <moderno> de estas producciones religiosas no está propiamente en el rechazo de las <tradiciones religiosas> sino en que abren, en principio de forma ilimitada, unas posibilidades de *invención*, de *bricolaje* y de *manipulación ecléctica* de los dispositivos de sentido provenientes de esas mismas tradiciones religiosas. Todo el juego está, por un lado, en ensanchar el proceso de <descomposición- recomposición> de las <creencias> dentro de un ámbito en el que dominan la *individualización*, la *pluralización* y la *incertidumbre*, características, como hemos dicho, de la modernidad, y, por otro lado, está el proceso de *desestructuración-reestructuración* de los dispositivos culturales y sociales de la identidad confesional. Estamos ante una situación religiosa denominada por Hervieu-Léger como <de la inmanencia> y definida como: “...una religión post-tradicional en la que las obligaciones del individuo no proceden de su nacimiento e inserción en una tradición viva, sino de un compromiso voluntario y personal, y de la verdad subjetiva en su propia trayectoria personal”<sup>303</sup>.

Hervieu-Léger considera que esta nueva situación religiosa es “una situación de incertidumbre estructural, caracterizada por la movilidad, la reversibilidad y la intercambiabilidad de todos los puntos de referencia”<sup>304</sup>. Sin embargo, existe una conflictividad entre las <producciones religiosas modernas> (nuevos movimientos religiosos) y las <religiones históricas>. Esto se debe, fundamentalmente, a dos problemas: 1º. El problema de determinar ¿cómo unas instituciones religiosas, cuya razón de ser es la preservación y transmisión de una tradición, pueden rearticular su propio dispositivo de autoridad -esencial para la perennidad de la línea creyente- después que esa tradición es considerada y comprendida por los mismos fieles, no como

---

<sup>301</sup> Asistimos hoy a un verdadero boom de lo sagrado, proliferan por doquier nuevas expresiones religiosas, bajo los más variados ropajes culturales: el floreciente catolicismo popular y sus múltiples variantes, los grupos pentecostales y neopentecostales, el espiritismo kardecista, las religiones de procedencia oriental, los cultos emergentes, las formas culturales andinas, amazónicas y africanas de conjurar el mal, el esoterismo de variados orígenes, cartas astrales, biorritmos, percepciones de aura, etc. Estas son, entre muchas otras, las principales expresiones de una búsqueda, a veces caótica, de sentido y de lo sagrado, en la vida de los hombres de hoy, aquí y ahora. (Hervieu-Léger 1987,1993).

<sup>302</sup> Hervieu-Léger, D. (1987), *Vers un nouveau christianisme?*, op. cit.; Hervieu-Léger, D. (1993), *La religion pour mémoire*, op. cit.

<sup>303</sup> Hervieu-Léger, D. (1999), *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, op. cit., págs. 157ss

<sup>304</sup> Hervieu-Léger, D. (1993), *La religion pour mémoire*, op. cit., pág. 241. “El lugar de lo sagrado se da más fácilmente por los caminos de la subjetividad emocional”. (Hervieu-Léger, D. (1988), *Voyage de Jean Paul II en France*, op. cit).

un <depósito sagrado>, sino como un patrimonio ético-cultural, como un capital de memoria y como una reserva de signos a disposición de los individuos?<sup>305</sup>; 2º. El otro problema es el de la <destradicionalización> o problema de la <memoria e identidad colectivas>.

Desde esta perspectiva, surgen tres cuestiones fundamentales: 1º. ¿Será la misma religión premoderna la que vuelve?<sup>306</sup>; 2º. ¿No es ese regreso una reanudación del interés por la religión de los primeros teóricos modernos de las ciencias sociales, independientemente de haber ocurrido cualquier declinación o desaparición de lo sagrado en el intervalo correspondiente a esos dos momentos?; si demostramos que la religión se ha mantenido funcionando a lo largo de todo el intervalo de la secularización; 3º. ¿Cómo poner en duda que se trata de la misma y vieja religión premoderna?. Hasta qué punto, en los inicios del siglo XXI, permanecen las estructuras religiosas tradicionales, cuando sociedades desarrolladas muy tradicionalistas en lo religioso como EE.UU se secularizan, y otras sociedades ya secularizadas antes de la modernidad, están volviendo a desarrollar un <encuentro con el mundo>, surge un <reencantamiento> como diagnosticaba Max Weber, en religiones no tradicionales, con alto contenido de elementos mágicos. Como indican Juan Estruch (1994) y J. Mª. Mardones (1994), todo desencantamiento del mundo implica una emergencia de aparición de nuevas formas religiosas de reencantamiento. Por tanto, “la religión no desaparece sino que se transforma. Que la nuestra es una época de crisis religiosa; pero crisis en el sentido de que está produciéndose una metamorfosis de la religión, no en el sentido de su abolición”<sup>307</sup>. Hervieu-Léger señala que en el retorno de la religión actual ha influido la forma moderna de secularización entendida como incertidumbre<sup>308</sup>.

---

<sup>305</sup> Hervieu-Léger, D. (1993), *La religion pur mémoire*, op. cit., pág. 242

<sup>306</sup> Para desarrollar el problema de la definición de religión que deviene en la modernidad, ver: Seguy, J. (1993), “La religión metafórica”, en Hervieu-Léger, D., *La religion pour mémoire*, op. cit., pág 112ss. Según Hervieu-Léger, tendemos a definir la religión en función del contenido de las creencias de las religiones históricas y nos quedamos callados ante las manifestaciones modernas de lo que bien podría ser nuevas formas de religiosidad. Apoyándose en las reflexiones de Jean Séguy sobre la <religión metafórica>, la socióloga francesa pretende una <redefinición de la religión>.

<sup>307</sup> Estruch, J. (1994), “El mito de la secularización”, en *Formas modernas de religión*, op. cit., pág. 279. “La tesis de la secularización, que consiste en señalar como causa del resquebrajamiento del orden global de sentido en la modernidad el repliegue de la religión, no es la única causa de las distintas crisis de sentido contemporáneas; muy al contrario, la secularización se limita a llevar a cabo una simplificación de una circunstancia muy compleja: 1) no hay nada específicamente moderno en la existencia de individuos que no hacen de la confesión religiosa el centro de sus vidas y, 2) como se verifica en el caso de los Estados Unidos, la secularización no es algo intrínseco a la modernidad”.

Llegados a este punto, podemos preguntarnos: ¿Cómo determinar lo que <vuelve> de la religión en la modernidad?, ¿qué se había ido de la religión?. Sólo desde una visión somera y muy superficial de la sociedad podría afirmarse que la religión está a punto de extinguirse. Sin embargo, existen indicadores de que ocurre todo lo contrario, pues, como afirman algunos sociólogos, “el mundo nunca ha visto mayor innovación y creatividad religiosa que durante la segunda parte de nuestro siglo”<sup>309</sup>. Este resurgir de lo sagrado, está cargado de muchas ambigüedades, pues, como señalan los sociólogos de la religión Geertz y Greeley<sup>310</sup>, el hecho religioso parece haber superado la secularización de la nueva cosmovisión atea de la ciencia ilustrada. En una sociedad determinada por la producción científico-tecnológica y la burocratización de la administración del Estado moderno (Berger), por los análisis económicos, políticos y culturales (Habermas), y por el pluralismo cultural de los mass media (Bell); la <vuelta de lo sagrado> aparece camuflándose, diseminándose y aleja el fantasma de su eliminación radical del panorama social. Berger señala que, posiblemente, el destino de la religión en el mundo no sea tanto el de que ésta se pierda en el quehacer cotidiano de la gente común, sino que se pierda de vista en las explicaciones académicas del mundo. De esta manera, señala Berger, que los estudios sobre la secularización, son “esencialmente erróneos”<sup>311</sup>; es decir, en la modernidad no desaparece la religión, sino que perdura la realidad de lo religioso en forma de <signos de trascendencia><sup>312</sup> y <rumores de ángeles>. Este resurgir de lo sagrado viene determinado, señala Bell, por lo que Berger llamó proceso de <secularización de la conciencia><sup>313</sup>, que da origen a una época de cuestiones existenciales, tales como el amor, la tragedia, la muerte, etc.,

---

(Pla Vargas, Ll. (2003), “El pluralismo como ideología del consumo masivo”, *Seminario de Filosofía Política*, Universidad de Barcelona).

<sup>308</sup> Hervieu-Léger, D. (1999), *Le pèlerin net le converti. La religion en mouvement*, op. cit., págs. 36ss

<sup>309</sup> Estruch, J. (1972), *La innovación religiosa*, op. cit., págs. 33-44

<sup>310</sup> Greeley, A. (1974), *El hombre no secular. Persistencia de la religión*, Madrid, Ed. Cristiandad.

<sup>311</sup> Berger, P. (1999), “The desecularization of the world: A global overview”, op. cit., págs. 1-19

<sup>312</sup> Para desarrollar en profundidad sobre la temática teológica bergeriana sobre los <signos de trascendencia> y la teología inductiva ver: Feen, R. (2001), “Berger’s vision in retrospect”, en Woodhead, L., *Peter Berger and the study of religion*, op. cit., pág. 124-142; Horrell, D.G. (2001), “Berger and the New Testament study”, en Woodhead, L., op. cit., pág. 142-154; y Martin, B. (2001), “Berger’s anthropological theology”, en Woodhead, L., op. cit., pág. 154-189.

<sup>313</sup> Vargues, L. (1999), *Modernidad y religión: al filo de dos siglos*, Barcelona, Gedisa, pág. 10-12

que encontrarían respuesta en el surgimiento de los Nuevos Movimientos Religiosos. La crítica de estos movimientos renacientes a la secularidad, a juicio de Berger (1999), es que la existencia humana privada de lo trascendente es una condición empobrecida y <definitivamente insostenible><sup>314</sup>. Eugenio Trias señala que “la religión pudo haber reducido su sofocante omnipresencia social, pero no desapareció definitivamente, ya que sólo ella puede responder a preguntas existenciales que regresan a la vida humana de cualquier tiempo y sociedad”<sup>315</sup>. Según André Malraux (1957-1976), pasamos a un ámbito de la experiencia, de la revalorización de la subjetividad correspondiente al proceso de desinstitucionalización de las grandes tradiciones religiosas y de la personalización de la fe. De igual manera, éste considera que los NMR (Nuevos Movimientos Religiosos) canalizan este resurgir espiritual dando prioridad a la experiencia directa de lo divino sobre los razonamientos y al fervor emocional sobre el pensamiento racional. Este despertar religioso se apoya en certezas intuitivas, más que en verdades dogmáticas, buscando la reafirmación del yo.

Para los defensores de la tesis general del declive, la persistencia de la tradición religiosa sólo puede ser comprendida como vuelta al pasado, un refugio para las almas rezagadas, un rechazo a aceptar que algo está destinado a desaparecer<sup>316</sup>. Pero este retorno de lo sagrado consiste -según muchos autores, entre ellos la socióloga Hervieu-Léger-, en una religiosidad que hace referencia a la <inmediatez emocional> y a la banalidad inmanente de sus representaciones simbólicas<sup>317</sup>.

---

<sup>314</sup> Berger, P. (1999), “The desecularization of the world: A global overview”, op. cit., pág. 13

<sup>315</sup> Trias, E. (1997), *Pensar la religión*, Barcelona, Destino, pág. 27

<sup>316</sup> Thompson, J. B. (1998), *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*, op. cit., pág. 242. Ver también: Hervieu-Léger, D. (1986), *Vers un nouveau christianisme?*, op. cit.; y (1993), *La religion pour mémoire*, op. cit.

<sup>317</sup> Hervieu-Léger, D. (1990), “Renouveaux émotionnels contemporains. Fin de la sécularisation ou fin de la religion”, op. cit.

## 7. RELIGIÓN SUSTANTIVA Y SECULARIZACIÓN DE LA CONCIENCIA.

Del mismo modo que ya, anteriormente, señaló Berger<sup>318</sup>, Hervieu-Léger cree que si algo permanece invariablemente constante en la vida diaria de las personas es el temor a las situaciones marginales y a la anomia:

*“Cualquier incertidumbre vivida, en el plano individual y en el plano colectivo, remite, en efecto, a la amenaza por excelencia que es, para los individuos, la muerte, y, para las sociedades, la anomia”*<sup>319</sup>.

Hervieu-Léger está aquí muy influenciada por el pensamiento de los sociólogos sustantivista y, especialmente, del pensamiento bergeriano referente a la incompetencia de las teodiceas seculares a la hora de dar respuestas a la crisis de sentido moderna. La autora vuelve su mirada al modelo tradicional de sentido, a la concepción sustantiva de la religión. Un modelo que se configuraba en torno al sentido que otorgaba la religión a los individuos, y que precisaba de los mecanismos de <legitimación religiosa> y de <alienación religiosa> como resortes de plausibilidad necesarios para soportar las embestidas de la anomia y de las situaciones marginales. En este sentido, la autora, también coincide con Berger al considerar que el proceso de secularización, con sus universos simbólicos (teodiceas seculares), no ha podido dar una explicación plausible y convincente de estos fenómenos que tanto afectan a la conciencia y a las identidades subjetivas de los individuos:

*“La modernidad hace que vuelva a aparecer de múltiples maneras, la cuestión del sentido. Resurge de la misma modernidad, redistribuyéndose en una multiplicidad de demandas de sentido”*<sup>320</sup>.

De igual modo, y tras el fracaso de las anteriores cosmovisiones en su intento por dotar de sentido a la realidad y la vida ordinaria de las personas, Hervieu-Léger recurre, siguiendo nuevamente a Berger, a la <cosmización sagrada> o nueva instauración del

---

<sup>318</sup> Berger, P. (1967), *The sacred canopy*, op. cit., pág. 124; Berger, P. (1997), *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, op. cit., cap. 1; (1997), *Redeeming laughter*, op. cit.; (2003), *Questions of faith. A skeptical affirmation of christianity*, op. cit.

<sup>319</sup> Hervieu-Léger, D. (2008), “Producciones religiosas de la modernidad”, en Mallimaci, F (Comp)., *Modernidad, Religión y Memoria*, Buenos Aires, Coliheu Universidad, pág. 36

<sup>320</sup> *Ibíd.*, pág. 36

<nomos religioso>. Sin embargo, la autora considera que el problema estructural de la incertidumbre propia de la condición humana no se borra por el sólo hecho de que estas cosmizaciones sagradas sean perturbadas por el proceso de racionalización que la modernidad impone como teodicea secular.

La teodiceización secular, la observa Hervieu-Léger en la medida en que la modernidad rompe con lo sagrado para dotar al hombre y a sus capacidades propias el cuidado de racionalizar el mundo en el que vive y de dominar, por medio del pensamiento y de la acción, las tendencias al caos. Sin embargo, la autora cree que aunque los procesos científicos evacuaron los misterios del mundo, no acabaron con la necesidad humana de seguridad. Se produce así, una racionalización del mundo en sentido weberiano que pretende llevar a cabo una deconstrucción de creencias sobre las relaciones entre las fuerzas sobrenaturales y naturales, así como del entramado que da sentido al mundo, a la vida, al ser de los individuos:

*“La racionalidad científica y técnica ha reducido el espacio del creer en las sociedades modernas”*<sup>321</sup>.

El problema de la crisis de sentido en la actualidad, así como sus causas (la incertidumbre) trae consigo el replanteamiento del concepto <vida y realidad cotidiana>. Es a partir de aquí, desde esta nueva revisión de las posibilidades actuales de la conciencia del individuo para dotar de sentido la realidad, donde Hervieu-Léger pretende instaurar “la religión como modo de creer”<sup>322</sup>, de nuevo el <nomos religioso> que el proceso de secularización eliminó en favor de la filosofía secular como <universo de sentido>. La moderna crisis de sentido existencial estaría, pues, comprendida por la fragmentación que existe entre la vida cotidiana y la realidad extraordinaria. Por tanto, la superación de esta crisis estaría también determinada por la posibilidad de encontrar mecanismos que restauren (a nivel subjetivo e intersubjetivo) esa fragmentación o ruptura a través de una recomposición del sentido existencial. Una recomposición que Hervieu-Léger cree debe estar centrada en el análisis no de los contenidos de la

---

<sup>321</sup> Ibíd., pág. 36

<sup>322</sup> Ibíd., pág. 35



creencia, sino en las mutaciones de las “estructuras del creer”<sup>323</sup> que esos cambios de contenidos revelan. La autora señala que ubicar la cuestión del <hecho de creer> en el centro de la reflexión es admitir que el creer es la dimensión fundamental de la modernidad. Estaríamos situados en lo que la autora denomina como “problema de la significación”, donde la crisis de sentido de la modernidad vendría definida por ese cambio en el contenido de las creencias. Un cambio que modifica las estructuras del creer <dado por supuesto><sup>324</sup> de las sociedades tradicionales, hacia una nueva estructura del creer propia de las sociedades modernas tecnologizadas y racionalizadoras.

La secularización de la conciencia moderna la encuentra Hervieu-Léger en el portador primario de la secularización: la tecnología. El siguiente paso que la autora realiza, en su análisis de la conciencia moderna, consiste en desgranar el entramado estructural que la producción tecnológica (portador primario) produce en la sociedad y, especialmente, en los fenómenos de incertidumbre y de anomia. La secularización de la conciencia representa un proceso de <desencanto> desencadenado por factores y comportamientos determinados por la razón instrumental-tecnológica. Hervieu-Léger coincide con Berger al señalar que fruto de esta dinámica secularizadora es la aparición de la conciencia específica de la modernidad, caracterizada por ser: antitradicional, disciplinada (ingenieril), dinámica (movilidad social), y racional (proceso de racionalización weberiano). La consecuencia inmediata es que la realidad se encuentra completamente mediatizada por los portadores de la fragmentación social. Sin embargo, Hervieu-Léger introduce un nuevo elemento o variable dentro de la problemática propia de la secularización de la conciencia y que Berger no había señalado; nos estamos refiriendo a la <mutabilidad estructural de la creencia>. Esta mutabilidad viene definida bajo la transformación de lo religioso como forma de dar respuesta a las tan nombradas <crisis de sentido de la modernidad>. Estaríamos, por tanto, ante una fase de adaptabilidad histórica donde se otorga a la religión una nueva definición funcionalista (modo de creer) pero, y esto es lo más curioso, desde unas necesidades sustantivistas de la religión. Aparece aquí, de nuevo, una paradoja más en el pensamiento légeriano.

---

<sup>323</sup> Ibíd., pág. 35

<sup>324</sup> Schütz, A. (1974), *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu.



Una paradoja que engloba tanto soluciones funcionalistas a problemas sustantivistas en el marco de definir la religión como “salida del círculo”<sup>325</sup>.

---

<sup>325</sup> Ibid., pág. 35



## CAPÍTULO 4º.

### Grace Davie y la persistencia de la <secularización cuantitativa>: “creer sin pertenecer”.

#### 1. EL PROBLEMA DE LA SECULARIZACIÓN EN GRACE DAVIE.

##### 1. 1. Secularización y sociología. De los padres fundadores a los clásicos contemporáneos.

A principios del siglo XVIII, Johann Gottfried señala que el término secularización asume una significación <derivada>, no tan neutra como la originaria, frente a la cual aparece lo sagrado como algo que ha de defenderse de ella. Esto es debido, principalmente, a que las ideas de la Ilustración, las teorías en torno al derecho natural fueron dando consistencia y significación a la confiscación de los bienes eclesiásticos, encubierta aún con el concepto de <secularización> en su primigenio significado. La secularización de los bienes eclesiásticos fue dejando de ser una entrega concordada para dar lugar a una visión, según la cual, la secularización no era otra cosa que el restablecimiento del orden racional y natural de las cosas.

Ya en el siglo XIX hace su aparición otro significado del término secularización más próxima al ámbito de la filosofía de la historia y de la cultura. Este nuevo significado está relacionado -como indicaba Lübbe- con la emancipación de la sociedad burguesa. Desde mediados del siglo XIX el término secularización es utilizado para designar el hecho de que <la cultura moderna por una parte, su génesis y su pasado por otra, se presentan como opuestos que se excluyen y enfrentan entre sí>. A partir de ahora, se habla de la sociedad moderna secularizada, tanto para exaltar el presente de la sociedad a costa de su pasado religiosamente constitutivo (Comte) o, por el contrario, para exaltar el pasado religioso en función de sus realizaciones culturales y sociales.

Grace Davie observa cómo la noción de secularización se encuentra “inextricablemente unida a la disciplina de la sociología como tal”<sup>326</sup>. De igual modo, considera a los padres fundadores como precursores de este campo de estudio. Tanto su especificación genealógica como histórica dentro de las ciencias sociales, y especialmente en la sociología, permitió que todos sus padres fundadores la aceptaran con unánime acuerdo desde Karl Marx, Émile Durkheim, Max Weber a Simmel. Estos autores van a posibilitar que la sociología sirva de marco de referencia de la teoría de la secularización. La importancia que tiene la disciplina sociológica en función de la teoría de la secularización, queda reflejada en la obra de Davie, cuando establece que:

*“Marx, Weber, Durkheim y Simmel compartían un doble objetivo común: comprender del modo más completo posible los procesos de industrialización que estaban teniendo lugar y sentar las bases de una disciplina capaz de mejorar dicha comprensión... Los cuatro autores llegarían a la conclusión de que el factor religioso constituía un rasgo capital en todas las fases del proceso”* <sup>327</sup>.

Desde el análisis sociológico se puede determinar que la teoría de la secularización no es más que una teorización de subteorías generales de la diferenciación, ya sea del tipo evolucionista-universal (Durkheim), ya sea del tipo más específico históricamente de la teoría de la modernización occidental (Weber). Las teorías sociológicas de la secularización se inscriben, por un lado, dentro de la connotación positiva del término <saeculum>, es decir, en la conquista por parte del hombre de aquellas realidades que la

---

<sup>326</sup> Davie, G. (2007), *The sociology of religion*, London, Sage, pág. 47

<sup>327</sup> *Ibíd.*, pág. 26

religión había venido legitimando en régimen de monopolio de sentido. Aparece aquí, la consideración de la secularización en términos de liberación humana bajo la impronta de la dimensión temporal de la realidad. De otro lado, la tesis central de la teoría de la secularización es la conceptualización del proceso de modernización de la sociedad como proceso de emancipación y diferenciación estructural de las esferas seculares (Estado, economía y sociedad).

La sociología de la religión nació de autores como Auguste Comte, M. Weber y E. Durkheim<sup>328</sup>, cuyo interés sociológico lo dedicaron al estudio de los fenómenos religiosos. De este modo, los fundamentos de la secularización deben buscarse en la obra de estos autores, pues establecieron los cimientos para el estudio socio-científico de la religión. Sin embargo, G. Davie señala que Karl Marx, Max Weber, Émile Durkheim y George Simmel, han de ocupar por fuerza un lugar central, dado que a todos ellos les preocupaba la influencia de la rápida industrialización que estaba observándose en el ámbito europeo como el efecto que dichos cambios estaban provocando en las formas institucionales de la religión presente en esta región del mundo:

*“Marx deseaba promover la abolición de la religión, ya que la consideraba primordialmente un signo de disfunción de las sociedades humanas... Weber se mostraba considerablemente más receloso, ya que preveía, no sin inquietud, las consecuencias del <desencantamiento> del mundo... La principal preocupación de Durkheim giraba en torno a la necesidad de orden social y al rol que podía desempeñar la religión en dicho orden... Simmel se centra en estudiar la religión, en distinguir la forma del contenido”* <sup>329</sup>.

---

<sup>328</sup> “Lo importante es señalar la existencia de un territorio común entre las perspectivas de Marx, Weber y Durkheim, y el hecho de que el paradigma humanista científico procede en gran medida de Hegel. El otro tipo de interpretación destaca el contraste y diferencia fundamental entre el pensamiento social positivista y <burgués> (Comte, Weber y Durkheim) y el marxismo”. (Morris, B. (1995), *Introducción al estudio antropológico de la religión*, Barcelona, Paidós Ibérica, pág. 42). Las concepciones de la religión son muy distintas para estos autores. Por ejemplo, Marx concibió la religión como parte de una ideología de las clases dominantes que justificaba la explotación de las masas y llegó a la conclusión de que la religión tenía que desaparecer. Promovió el proyecto de destruir sistemáticamente la credibilidad de la religión como condición de emancipación. Para Durkheim, sin embargo, la religión es absolutamente central para poder <sacralizar> los símbolos de integración social y para establecer las bases morales en la construcción de una sociedad racional. (Ver: Durkheim, E. (1964), *The division of labour in society*, New York, The Free Press). Para Max Weber, la religión tiene un carácter potencialmente importante como cosmovisión que exige o impide la racionalización de la sociedad o como base de crítica de los efectos racionales de la industrialización.

<sup>329</sup> Davie, G. (2007), *The sociology of religion*, op. cit, pág. 47

Grace Davie coincide con P. Berger al señalar que dichos autores (Durkheim y Weber), sentaron las condiciones y los fundamentos para las posteriores teorías de la secularización. Comparten una misma concepción del proceso de secularización, según el cual, ambos se encuentran entre los más decididos defensores de la religión desde una perspectiva estrictamente sociológica. Ambos conceden a la religión un estatus que no se agota desde las posibilidades de la dimensionalidad social que va a constituir la denominada teoría de la secularización “débil”. Es decir, tanto M. Weber como É. Durkheim concebían la secularización como un proceso permanente y como una perspectiva histórica a largo plazo, pues, aunque en las sociedades modernas las condiciones políticas, económicas y científicas de la vida se liberan de sus monopolías y primitivas ataduras religiosas, y la religión abarca en los tiempos modernos un sector cada vez menor de la vida social; sin embargo, la religión sigue y seguirá configurando constitutivamente la vida social estable (Durkheim), y produciendo sentido en la vida cotidiana (Weber). Consideran que aunque la secularización seguirá probablemente adelante, no actuará drásticamente en detrimento de la religión. Muy al contrario, establecen que la religión tendrá mayor trascendencia social y más relevancia dentro de las relaciones interhumanas -como posteriormente afirmarán P. Berger y T. Luckmann-, o ejercerá un influjo indirecto en las instituciones y estructuras sociales -como defenderán T. Parsons y D. Bell-. Dichos autores sentencian que <la religión, como el arte, existirá siempre>.

Frente a estas consideraciones positivas de la religión, existen otros autores clásicos disidentes que ven la religión -fundamentalmente la cristiana-, como un obstáculo para el progreso. Entre este grupo de autores, encontramos a un sociólogo como A. Comte, junto a un teórico crítico de la tradición hegeliana como K. Marx. El denominador común de estos autores disidentes, frente a la dinámica esperanzadora del futuro de la religión, consiste en la visión negativa de las ideas e instituciones religiosas ante el progreso y la transformación de la sociedad. La religión consistiría en una visión distorsionada de la realidad, debido a su incipiente desarrollo dentro de una esfera de carácter irreal e ilusorio, trascendente, irracional e inhumano, así como en una mera proyección psicológica de las aspiraciones y deseos humanos, los cuales, dificultan la emancipación humana.

Karl Marx considera que la religión es una visión ideológicamente distorsionada de la realidad que sirve para mantener la condición social y económica explotadora y opresora, “un signo de disfunción de las sociedades humanas”<sup>330</sup>. Admite que la lucha contra la religión debe realizarse desde una crítica racional que permita desenmascararla como proyección y como ideología. Esto va a permitir descubrir las condiciones sociales y económicas en las que se fundamenta y de las que depende la religión. El análisis sociológico que Marx hace de la religión es parcial y crítico-negativo, con el fin de descubrir y transformar las condiciones sociales que posibilitan la subsistencia de la religión, como paso previo a su superación. Por su parte, Auguste Comte pretende sustituir la religión cristiana por una nueva <religión de la humanidad>, que consiste en una religión genéricamente secular e inmanente. Tiene como base el orden social y como meta el progreso humano. Auguste Comte se erige como el abanderado de la nueva religión secular, la <religión sin Dios>. Elabora una visión de la religión bajo el esquema de los tres estadios positivistas, es decir, desde la visión del mundo religiosa y ficticia, pasando por la visión metafísica y abstracta, hasta la científica y positivista-attea. Según G. Davie, “se trata la idea de que la sociedad moderna deja atrás tanto a Dios como a todo lo sobrenatural para volcarse cada vez más en una modalidad de explicación fundamentalmente centrada en torno a lo natural y lo científico”<sup>331</sup>.

Ambos autores, Marx y Comte, forman parte de la secularización “fuerte” y defienden que la religión se tornará superflua debido esencialmente al progreso y a la evolución social. Esta consideración conecta con el enfoque negativo de la secularización que contrapone el mundo secular con el mundo sagrado. Estamos ante la pretensión de usurpación del reino de lo sagrado y de los valores religiosos que va a desembocar en la decadencia absoluta de la religión y su pronta desaparición. De este modo, la religión tiene los días contados, y la secularización es considerada como un proceso generalizado e irreversible de la progresiva desaparición de lo religioso.

---

<sup>330</sup> Ibíd., pág. 49

<sup>331</sup> Ibíd., pág. 49

Pero si algo hay que criticar a estas formulaciones clásicas de la teoría sociológica especialmente a É. Durkheim, K. Marx y M. Weber, respecto de la propuesta sociológico-religiosa bergeriana- es que no se ocuparon de recurrir al modelo de mercado como elemento clave para la comprensión de la religión. El propio E. Durkheim, se interesó en entenderla como una respuesta a las necesidades de legitimación y de integración social dentro de la simbolización intrínseca de toda sociedad<sup>332</sup>. Karl Marx, se interesó en ubicar a la religión en una región refleja (superestructural) de la organización material de la sociedad. Max Weber, por su parte, intentó hacer de la sociología de la religión un capítulo de la historia de la racionalización de la vida, de la modernización rumbo a un desencantamiento del mundo. Es decir, ninguno de ellos utilizó el funcionamiento del modelo de mercado como elemento decisivo en el que la religión se movería. Sin embargo, señala G. Davie, “fueran cuales fueran sus diferencias, Marx, Weber, Durkheim y Simmel eran plenamente conscientes de la importancia de la religión en el funcionamiento de las sociedades humanas”<sup>333</sup>.

Otro grupo de autores que G. Davie considera fundamentales en la configuración de una sociología de la secularización son los sociólogos de la religión de principios del siglo XX: Richard Niebuhr y Talcott Parsons. Estos autores serían los principales exponentes de la primera mitad del siglo. Sus concepciones sociológicas emanan un cierto optimismo que, en la obra de T. Parsons, alcanza las mayores expectativas. La concepción funcionalista de la religión, heredada en cierta medida de Durkheim, establecía un orden donde la axiología religiosa pretendía configurar el ordenamiento social. Frente a este optimismo, señala G. Davie, aparecen las teorizaciones de dos autores de la década de los sesenta: Thomas Luckmann y Peter L. Berger. Estos autores introducen un proceso inductivo de comprensión y análisis de los procesos sociales:

*“La religión ofrece a los creyentes un conjunto de explicaciones y significados decisivos a los que éstos recurren para dar sentido a su vida, en especial en periodos de crisis personal o*

---

<sup>332</sup> En su obra *The Precarious Vision* (1961), Berger atribuye a Durkheim la perspicacia que utilizó para determinar la verdadera función social de la religión. Berger habla de la religión en los mismos términos durkheimianos: “La función principal de la religión es la integración simbólica”. (Berger, P. (1961), *The precarious vision*, New York, Doubleday, pág. 102).

<sup>333</sup> Davie, G. (2007), *The sociology of religion*, op. cit, pág. 33



*social. De ahí la idea de la religión como un <dosel sagrado> que protege, tanto al individuo como a la sociedad, de las consecuencias destructivas de una existencia aparentemente caótica y carente de finalidad”* <sup>334</sup>.

Lo que más interesa a G. Davie de Berger es hacer ver cómo este autor ha pasado por diferentes etapas en el desarrollo de su teoría sobre la secularización, lo que ha derivado en su célebre <cambio de opinión><sup>335</sup>. Además, también advierte de cuáles han sido los factores que han determinado su concepción pre-moderna y post-secular de la misma o portadores de la secularización<sup>336</sup>. De Thomas Luckmann, Grace Davie destaca “sus esfuerzos para comprender el lugar del individuo en el mundo moderno”<sup>337</sup> y el lugar que ocupa la religión en ese universo de sentido. Th. Luckmann considera, de este modo, que los problemas existenciales del individuo dentro de la construcción social de su identidad social están arraigados a los universos simbólicos que ofrece la religión. Así pues, ante el repliegue de éstos, debido al proceso de modernización, el individuo moderno, a diferencia del tradicional, se refugia en el ámbito de lo privado como vivencia de la religión. Aparecen los fenómenos de privatización e individualismo propios del proceso de secularización y del binomio modernizador.

Ya en la década de los setenta y los ochenta, aparece una autora que junto con la propia Grace Davie, ha revolucionado la sociología de la religión y su comprensión del fenómeno de la secularización en las sociedades modernas. Nos referimos, claro está, a D. Hervieu-Léger. Por su parte, G. Davie considera que de la obra y el pensamiento de D. Hervieu-Léger, se desprende que “el proceso de secularización revela no consistir tanto en la desaparición total de la religión, sino en la constante reorganización de la naturaleza de la religión y sus formas, una reorganización cuyas configuraciones alcancen a compaginarse con la vida moderna”<sup>338</sup>. Danielle Hervieu-Léger representa

---

<sup>334</sup> Ibid., pág. 34

<sup>335</sup> Martín Huete, F. (2007), *El problema de la secularización en el pensamiento de Peter L. Berger*, op. cit.

<sup>336</sup> Ibid., págs. 497-531

<sup>337</sup> Davie, G. (2007), *The sociology of religion*, op. cit. pág. 38

<sup>338</sup> Ibid., pág. 60

una visión moderna de entender el proceso de secularización. Esta comprensión nos permitirá determinar cuándo se produce ese proceso y cuándo estamos asistiendo a lo que ella denomina <adaptación o reorganización religiosa>.

## 1. 2. La teoría de la secularización.

Grace Davie considera que el proceso de secularización está muy unido a la disciplina de la sociología. Esta disciplina surgió con las sociologías racionalistas europeas de mediados del siglo XX y se alimentó cognoscitivamente de temas decisivos de la sociología clásica, buscando su confirmación a través de la evidencia empíricamente probada. En este sentido, la autora esboza un recorrido histórico-geográfico de la disciplina que parte de la sociología clásica de la religión (padres fundadores), la sociología americana (Peter L. Berger, entre otros), la sociología de la religión europea (D. Hervieu-Léger, entre otros) y lo que ella denomina como sociología de la religión híbrida (J. Casanova, entre otros).

Respecto a la sociología clásica de la religión -tanto su especificación genealógica como histórica dentro de las ciencias sociales-, y especialmente en la sociología, permitió que todos sus padres fundadores la aceptaran con unánime acuerdo desde Karl Marx (abolición de la religión), Auguste Comte (modelo histórico diferenciado), Émile Durkheim<sup>339</sup> (función de orden social de la religión), Max Weber<sup>340</sup> (desencantamiento

---

<sup>339</sup> “El fenómeno religioso, decía Durkheim, es producto de sentimientos colectivos, la religión es un sistema solidario de creencias y de modos de acción generados por aquellas, es decir, un estado de opinión conformado por un conjunto de mitos, de cultos, de ritos, de ceremonias. Lo religioso se imbrica en lo secular, en un proceso dialéctico de mutuas fecundaciones y negociaciones en las que se perfilan los ámbitos y se defienden los contenidos. Los ámbitos y contenidos más preciados gozarán de consideración extrema. Serán sacralizados y, por tanto, separados de los demás, acordonados en espacios también sagrados, y expuestos al contacto en tiempos dispensados de las rutinas de la cotidianidad. Una vez configurado lo sagrado queda abierta la veda de la imaginación popular, dispersa en la compleja red de singularidades culturales, diferenciaciones sociales y liderazgos intelectuales para dotarlo de sentido, con ritos y ceremonias. Con todo ello se imprime el carácter obligatorio de las prácticas religiosas y el imperativo moral de las creencias en las que se apoyan aquéllas”. (Durkheim, E. (1993), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, pág. 42). Los textos de E. Durkheim, junto con los de autores como Marx y Simmel, han tenido gran influencia en las concepciones bergerianas sobre el individuo y la sociedad, proporcionando a Berger, un punto de referencia coherente.

<sup>340</sup> Max Weber, iniciador de la sociología moderna, verá como una característica determinante de la civilización occidental, su tendencia a la racionalidad. Esta racionalidad característica de Occidente, y que

del mundo) a G. Simmel (religión e intersubjetividad). Estos autores van a posibilitar que la sociología sirva de marco de referencia de la teoría de la secularización. La importancia que tiene la disciplina sociológica en función de la teoría de la secularización, queda reflejada en la obra de G. Davie, cuando establece que:

*“... la comprensión del proceso de secularización constituía una cuestión importante para los europeos de finales del siglo XIX y principios del XX....la secularización era el paradigma dominante en el ámbito de la sociología de la religión. Los vínculos empíricos constatables en Europa fueron convirtiéndose gradual e inexorablemente en otras tantas asunciones teóricas, derivándose de ello una deducción firmemente anclada: la de que debía de considerarse que la secularización venía a constituir el acompañamiento necesario de toda modernización”*<sup>341</sup>.

Las influencias sociológicas de <los padres fundadores><sup>342</sup> que convergen en la concepción davieniana de la sociología de la religión son muy diversas y enriquecedoras, principalmente de la tradición clásica de la sociología del conocimiento, donde autores como Marx, Weber, Durkheim y Simmel entre otros, conforman un cuerpo de contribuciones teóricas que van a constituir el núcleo del pensamiento sociológico de G. Davie respecto a su teorización sobre la secularización.

Partiendo de su concepción de la sociedad como un entramado de relaciones humanas vividas por los individuos como algo que da sentido a su existencia y también les oprime y limita, podemos observar cómo este carácter de ambivalencia de significado que posee en sí la sociedad recoge dos enfoques de la sociología clásica: el de Max Weber, que entiende lo social como una interacción

---

aparece en el pensamiento griego, da lugar a una ciencia, un arte, una economía, etc., fundadas sobre bases racionales. Las civilizaciones que no participaron de esta racionalidad (India, China, etc.), permanecieron bajo el influjo permanente y omniabarcador de la religión, la magia, y no produciéndose lo que Weber llamó <desencantamiento del mundo>, o la <desmagización del mundo>. Este <desencantamiento del mundo> presenta una serie de características: 1) “la fragmentación del arquetipo central, que tiene su expresión en el nivel del mito y, que en un principio se acoge a una posición de posibilidad única, de <todo en uno>, y, representa la perfección, la totalidad y puede ser <circunscrita> simbólicamente. Sería lo que R. Otto denomina <numinoso>”. (Otto, R. (1985), *Lo santo...*, Madrid, Alianza); 2) “la fragmentación de la conciencia colectiva, de aquel primer mundo constituido de significado que se articulaba en torno a un Imaginario Social Central. Esta fragmentación del centro simbólico sagrado da origen a una comprensión descentrada del mundo, donde el mundo externo (naturaleza), la comunidad social y la psique han sido diferenciados”. (Habermas, J. (1987), *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, Vol. I); 3) “el advenimiento de la <gran profanación>, al perder la religión su monopolio cosmovisional”. (Bell, D. (1977), *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza).

<sup>341</sup> Davie, G. (2007), *The sociology of religion*, op. cit., pág. 2

<sup>342</sup> *Ibíd.*, pág. 26

dotada de significado, y el de E. Durkheim, para quien lo esencialmente relevante de la sociedad es su naturaleza coercitiva y opresora. Del mismo modo, la presencia de Weber y de Durkheim se pone otra vez de relieve, en un intento de complementación y articulación de ambas concepciones clásicas, como forma de integrar en una perspectiva única la penetración del carácter subjetivo de la sociedad y la explicación de los fenómenos colectivos como productos culturales que trascienden la individualidad: sus aspectos cognoscitivos (nivel de conciencia) y sus aspectos normativos (nivel institucional). De Weber, extrae G. Davie el carácter intersubjetivo del mundo social o <afinidades electivas>; es decir, relaciones existentes entre las formas de pensamiento particulares y los intereses particulares de los grupos. De Durkheim extrae la consideración de ese mundo como una realidad “sui generis” que sobrepasa nuestra voluntad y nuestra existencia como individuos y la concepción de la religión como <función necesaria><sup>343</sup>. De Simmel, G. Davie se interesa por su concepción de permanencia y variabilidad de la vida religiosa, así como de su dialéctica de la intersubjetividad.

Marx, Durkheim, Comte y Max Weber, padres fundadores de la sociología moderna en general, y la sociología de la religión en particular, tienen bastantes cosas que aportar acerca de la religión y de su explicación y desarrollo en la modernidad. Pero, fueran cuales fuesen las aportaciones particulares y específicas de todos estos autores, no cabe duda de su gran influencia dentro de la comprensión contemporánea de la religión y en las teorías de la secularización:

*“Lo curioso es que ni la sordera a la religión de Max Weber, ni el declarado ateísmo de Karl Marx o de Émile Durkheim, impidieron que estos autores dijeran cosas significativas sobre religión y modernidad y sobre secularización. En la sociología clásica se dio por supuesto que la vida religiosa era un aspecto de las relaciones sociales de la vida cotidiana, además de inscribirse en diversas instituciones religiosas. Por una cantidad de razones, entre las cuales no puede faltar el éxito de las tesis exageradas de la secularización, la religión se ha vuelto invisible en muchas discusiones sociológicas de las condiciones contemporáneas(...). La modernidad continúa sosteniendo los <valores (aparentemente) religiosos> mucho después de abandonar o dejar que se atrofiara el impulso revelatorio que les era propio. No obstante, el entrecruzamiento de la religión y los comienzos de la modernidad debería plantear alguna*

---

<sup>343</sup> Durkheim, E. (1993), *Las formas elementales de la vida religiosa*, op. cit., págs. 8-14

*duda a quienes dan hoy por supuesto que llegará el día que los efectos corrosivos de la modernidad sobre la religión sean totales”*<sup>344</sup>.

Otro de los planteamientos que interesan a G. Davie es el de determinar, dentro de la vinculación existente entre la sociología de la religión y la secularización, el carácter <débil> o <fuerte> de ésta. Como también señaló Berger, considera que Marx y Comte, forman parte de la secularización “fuerte” y advierten que la religión se tornará superflua debido esencialmente al progreso y a la evolución social. Esta consideración conecta con el enfoque negativo de la secularización que contrapone el mundo secular con el mundo sagrado. Estamos ante la pretensión de usurpación del reino de lo sagrado y de los valores religiosos que va a desembocar en la decadencia absoluta de la religión y su pronta desaparición. De este modo, la religión tiene los días contados, y la secularización es considerada como un proceso generalizado e irreversible de la progresiva desaparición de lo religioso. Autores como M. Weber y E. Durkheim, advierte G. Davie, sentaron las condiciones y los fundamentos para las posteriores teorías de la secularización. Comparten una misma concepción del proceso de secularización, según el cual, ambos autores se encuentran entre los más decididos defensores de la religión desde una perspectiva estrictamente sociológica, puesto que conceden a la religión un estatus que no se agota desde las posibilidades de la dimensionalidad social que va a constituir la denominada teoría de la secularización “débil”. Es decir, tanto Weber como Durkheim concebían la secularización como un proceso permanente y como una perspectiva histórica a largo plazo, pues, aunque en las sociedades modernas las condiciones políticas, económicas y científicas de la vida se liberan de sus monopolías y primitivas ataduras religiosas, y la religión abarca en los tiempos modernos un sector cada vez menor de la vida social; sin embargo, la religión sigue y seguirá configurando constitutivamente la vida social estable (Durkheim), y produciendo sentido en la vida cotidiana (Weber). Consideran además, que aunque la secularización seguirá probablemente adelante, no actuará drásticamente en detrimento de la religión. Muy al contrario, establecen que la religión tendrá mayor trascendencia social y más relevancia dentro de las relaciones interhumanas -como posteriormente afirmarán P. Berger y T. Luckmann<sup>345</sup>-, o ejercerá un influjo indirecto en las

---

<sup>344</sup> Lyon, D. (2000), *Jesús en Disneylandia*, op. cit, pág. 49-50

<sup>345</sup> El concepto de <secularización>, en tanto designa un proceso de disminución, cuanto no de desaparición de la religión de la esfera del mundo moderno responde, según Th. Luckmann, más a un

instituciones y estructuras sociales -como defenderán T. Parsons y D. Bell-. Dichos autores sentencian que <la religión, como el arte, existirá siempre>.

### 1. 3. El concepto de secularización.

El concepto de secularización de Grace Davie parte de la diferenciación que Steve Bruce realiza del mismo. Según este autor, existe una comprensión clásica de la tesis de la secularización que interpreta el ir a la iglesia principalmente como un índice de interés en lo que representan las iglesias; por otra parte, una interpretación que considera la disminución de la asistencia a la iglesia, principalmente, como un aspecto de un problema más amplio<sup>346</sup>. Pues bien, es esta última definición de la secularización de Bruce la que va a desarrollar G. Davie con su teoría de la secularización cuantitativa. La intención de G. Davie, frente a las críticas de Bruce, no es la de “negar la tesis de la secularización como tal, sino la de extender el proceso de secularización más plenamente al considerarlo junto a tendencias similares en la sociedad secular”<sup>347</sup>. Esta forma de abordar el fenómeno de la secularización, advierte G. Davie, será fundamental tanto para su comprensión sociológica (comprensión de la secularización y su forma de mediación) como para su comprensión teológica (lo que significa ser una iglesia).

Para explicar su argumentación respecto de la secularización, G. Davie expone el siguiente ejemplo:

*“Puede darse el caso de que un número significativo de personas pierden interés por la religión y dejan, en consecuencia, de asistir a la iglesia con regularidad. Igualmente importante, sin embargo, son los que dejan de ir a la iglesia por una amplia variedad de razones, incluyendo la renuncia a comprometerse en una actividad voluntaria de cualquier tipo*

---

“mito etiológico de la modernidad, que a un análisis objetivo”. El concepto de secularización afecta a los símbolos y a la cultura, y es una etiqueta interpretativa forjada para entender lo que está ocurriendo en la sociedad occidental a partir de una determinada época histórica, la Modernidad.

<sup>346</sup> Davie, G. (2002), “Praying alone? Church-going in Britain and social capital. A reply to Steve Brue”, *Journal of Contemporary Religion*, Vol. 17, nº. 3, pág. 329

<sup>347</sup> *Ibíd.*, pág. 336

*(especialmente si se asocia al servicio) y perder, como resultado, la disciplina que viene emparejada con la asistencia regular y la participación en la liturgia”* <sup>348</sup>.

Se produce así, lo que para nuestra autora va a significar la denominada <secularización de la conciencia>:

*“Una deriva de la creencia que se distancia de las declaraciones del credo y de las formas históricas de la fe hacia formas de creencia con mayor énfasis en la inmanencia que en la trascendencia, en una cultura sin Dios más que con Dios”* <sup>349</sup>.

Existe, por tanto, una estrecha relación en G. Davie entre el concepto de secularización cuantitativa y el concepto de secularización de la conciencia. Esta vinculación se fundamenta en una explicitación que acontece con la modernidad y que ya P. Berger denominó como “paso del hado a la elección”<sup>350</sup>, y que G. Davie denomina como “paso de la obligación al consumo”<sup>351</sup>.

#### 1. 4. Secularización “fuerte” y secularización “débil”.

Al abordar esta temática sociológica, lo primero que observamos es que G. Davie no parte explícitamente de la sociología clásica de la secularización -como si hicieron P. Berger y otros-, sino que ella el problema lo atisba en los “clásicos contemporáneos”, siendo Peter Berger, Bryan Wilson o Steve Bruce, algunos de sus representantes contemporáneos fundamentales. A modo de clarificación histórica y de situar a Grace Davie en el debate sobre secularización “fuerte” y secularización “débil”<sup>352</sup>, es conveniente señalar cómo se desarrollan estos conceptos en otros autores, por ejemplo Peter L. Berger.

---

<sup>348</sup> Ibíd., pág. 332

<sup>349</sup> Ibíd., pág. 332

<sup>350</sup> Berger, P. (1979), *The heretical imperative*, op. cit.

<sup>351</sup> Davie, G. (2005), “From obligation to consumption: A framework for reflection in Northern Europe”, *Political Theology* 6/3, págs. 281-301.

<sup>352</sup> Davie, G. (2007), *The sociology of religion*, op. cit., pág. 53



El debate en torno a la diferenciación entre secularización “fuerte” y secularización “débil” en Peter L. Berger, parte de la sociología clásica de la religión. En ella, Berger advertía que autores como K. Marx y A. Comte, forman parte de la secularización “fuerte” al considerar que la religión se tornará superflua debido esencialmente al progreso y a la evolución social. Esta consideración conectaba con el enfoque negativo de la secularización que contraponía el mundo secular con el mundo sagrado. Estamos ante la pretensión de usurpación del reino de lo sagrado y de los valores religiosos que va a desembocar en la decadencia absoluta de la religión y su pronta desaparición. De este modo, la religión tiene los días contados, y la secularización es considerada como un proceso generalizado e irreversible de la progresiva desaparición de lo religioso. Por otro lado, Berger señala que autores como Durkheim o Weber forman parte de la secularización “débil”, siendo claros representantes de la persistencia social de los fenómenos religiosos en el futuro y no de su desaparición. Por su parte, el concepto de secularización “fuerte” y secularización “débil” en Grace Davie lo que hace es recoger implícitamente la base sociológica clásica de la concepción de Peter Berger y parte, explícitamente, de unos parámetros temporales propios de la modernidad (años 60 en adelante).

Grace Davie sitúa el debate, como antes se ha señalado, en la contemporaneidad y en las aportaciones de autores como los anteriormente mencionados. Sin embargo, no por ello, la distinción entre las dos concepciones de la secularización deja de ser menos significativa. La autora distingue entre una secularización “débil”, representada por los trabajos de Th. Luckmann, A. Schütz y, fundamentalmente, Peter Berger. Esta concepción “débil” de la secularización, dentro de la obra y el pensamiento bergeriano, lo encuentra G. Davie en sus planteamientos en torno al concepto de religión como <dosel sagrado> propio de su etapa pre-secular y en torno a su concepto de <desecularización de la conciencia>, propio de la etapa post-secular. Dentro de la concepción de la religión como <dosel sagrado>, G. Davie considera que la secularización no puede llegar a socavar el significado de ésta como “significado que los individuos dan a su vida y como recurso que precisan para establecer el necesario marco vital de sus actividades”<sup>353</sup>. La religión es aquí, señala Davie, parte de ese proceso de construcción social de la identidad y del marco existencial de los individuos.

---

<sup>353</sup> Ibíd., pág. 53



Por tanto, desde esta perspectiva, la secularización se presenta como débil socavadora de ciertos principios inmutables de sentido existencial. Tan sólo algunos fenómenos anómicos que ponen en duda y en constante reflexión el marco de sentido, pueden alterar el universo de sentido del <palio sagrado>. Grace Davie estaría aquí dentro de la posición bergeriana que considera que sí algo permanece invariablemente constante en la vida diaria de las personas es el temor a las situaciones marginales y a la anomia. Por otro lado, G. Davie señala que otro de los peligros a los que se enfrenta este modelo de <universo de sentido> bergeriano es el relativo al fenómeno de la modernización y sus portadores. Dentro de estos portadores, la autora advierte que el pluralismo aparece como un peligro erosionador de las estructuras de plausibilidad y legitimación, garantes de la verosimilitud propia del modelo monopólico tradicional, fomentando así, la secularización:

*“Ya no podemos seguir asumiendo sin más los doseles sagrados de quienes nos precedieron, antes al contrario: ahora hemos de decidir por nosotros mismos. Esto es cierto incluso en el caso de que dichos cambios dieran más en estimular que en erosionar los sistemas de creencias como tales. Las creencias elegidas no son necesariamente más débiles que las que damos por supuestas... Esa diferencia –el <cómo> del creer en las sociedades modernas- tiene una significación crucial en nuestra comprensión de las modernas formas de la vida religiosa”* <sup>354</sup>.

Es dentro del intento de G. Davie por resolver esta problemática, donde la autora recurre al modelo bergeriano de religión entendido como <deseccularización de la conciencia>. Este nuevo <nomos religioso> va a desempeñar las mismas funciones que ya desempeñó dentro de las sociedades pre-modernas y pre-secularizadas: dar sentido, evitar el caos anómico y dominar la contingencia (situaciones marginales). Desde esta perspectiva, la religión se presenta como una nueva interpretación del mundo y como una construcción de creencias sobre las relaciones entre las fuerzas sobrenaturales y naturales, así como del entramado que da sentido al mundo, a la vida, al ser de los individuos. La religión volvería así, a desempeñar el papel estratégico de la <construcción de mundos humanamente significativos>. Este posicionamiento de Grace Davie en torno a las teorías de autores como Berger, Luckmann o Schütz, conforman el significado de lo que para Davie representa el concepto de secularización “débil”. La sociología de la religión de G. Davie estaría más próxima a esta línea de

---

<sup>354</sup> Ibíd., pág. 54

pensamiento pues, actualmente, son muchos los sociólogos que se muestran de acuerdo en considerar que su teorización de “creer sin pertenecer” pertenece a una especie de <creencia débil>, donde se pone de manifiesto que existe un debilitamiento de la fe, no desde el ámbito de la creencia, sino desde el ámbito de la pertenencia. La fe religiosa no desaparece, más bien, se transforma.

Por otro lado, G. Davie centra su atención en dos “clásicos contemporáneos” de la sociología de la religión para posicionarse dentro del concepto de secularización “fuerte”: Bryan Wilson y Steve Bruce. Estos autores, defensores de la <vieja teoría de la secularización>, consideran que la secularización es parte integrante de la modernización y, por tanto, vertebradora de la configuración social y cultural de los individuos. De igual modo, establecen que debido a una serie de elementos propios del binomio modernización-secularización, la religión no llega a desaparecer pero ve afectada su capacidad de significación social (Wilson) y carácter monopolístico de sentido (Bruce). La tesis de la secularización “fuerte”, representada por los modelos de B. Wilson y S. Bruce<sup>355</sup>, vendría definida por dos circunstancias: 1º. La modernización conduce a una mayor y progresiva secularización cuyas expresiones son una pérdida de universos de sentido tradicionales, un aumento de tendencias religiosas fundamentalistas globales y una mayor privatización de la religión; 2º. La modernización conduce a la desaparición de las formas tradicionales de la vida religiosa debidas, fundamentalmente, al aumento del individualismo, de la racionalidad y del giro epistemológico asociado que configura una nueva comprensión de la realidad (paso del hado a la elección).

### 1. 5. Secularización y modernización.

Frente a posturas como la de Wilson, que consideran que “la secularización ha sido en Occidente un fenómeno concomitante con la modernización”<sup>356</sup>, Grace Davie señala

---

<sup>355</sup> Ver: Davie, G. (2002), “Praying Alone? Church-going in Britain and social capital, op. cit., pág. 329

que la secularización no lleva a la pérdida de la religión en el mundo moderno, sino a la recomposición de las creencias y expresiones religiosas<sup>357</sup>:

*“La noción de secularización ha sido objeto de numerosos ataques, ya que los datos empíricos han empezado a sugerir que la noción por la que se que la secularización es el resultado más probable del proceso de modernización podría ser incorrecta. De hecho es importante pensar cuidadosamente en lo que puede y no puede sostenerse en términos de secularización, dado el inesperado resurgir de la religión en el mundo moderno”*<sup>358</sup>.

Grace Davie, parafraseando a Berger, considera que “el mundo moderno sigue siendo tan rabiosamente religioso como siempre”<sup>359</sup>, pues, los hechos empíricos son innegables. Fenómenos como el aumento del pentecostalismo en América Latina, el crecimiento del cristianismo en lugares como Corea del Sur y Filipinas, etc., muestran como la modernización, fuera de Europa, implica un fortalecimiento de la fe y no al revés<sup>360</sup>. Grace Davie advierte que el binomio modernización-secularización depende de las <diferentes modernidades>. La autora diferencia entre la modernidad europea de las demás. Considera que la modernidad europea, debido al fenómeno de la industrialización (S. XIX), derivó en una <secularización de desarraigo> que hizo posible que las personas perdieran contacto con su fe. Por otro lado, se encuentran las demás modernidades que “tienen a la religión como uno de sus componentes activos”<sup>361</sup>. Es decir, según G. Davie, ya no es posible suponer que la evolución de las sociedades modernas sigue una evolución lineal que las conduzca a una racionalización o burocratización cuyos fines sean meramente económicos. En muchas partes del mundo, señala la autora, está creciendo una cada vez mayor importancia a los valores postmaterialistas, haciendo especial hincapié en el bienestar y la calidad de vida por encima de la mera supervivencia. En este sentido, la modernización adquiere unas connotaciones positivas que tienen mucho que ver con la teoría de la contracultura y de

---

<sup>356</sup> Wilson, B. (1998), “The secularization thesis: criticism and rebuttals”, in R. Laermans, B. Wilson and J. Billiet (eds), *Secularization and social integration: Papers in honour of Karel Dobbelaere*, Leuven University Press, pág. 51

<sup>357</sup> Davie, G.- Hervieu-Léger, D. (1996), *Identities religieuses en Europe*, op. cit.

<sup>358</sup> Davie, G. (2007), *The sociology of religion*, op. cit. pág. 12

<sup>359</sup> Berger, P. (2000). *The desecularization of the world*, op. cit. pág. 2

<sup>360</sup> Davie, G. (2012), “Excepcionalismo religioso europeo”, *Cewern*, 2012, pág. 3

<sup>361</sup> *Ibíd.*, pág. 3

la contramodernización<sup>362</sup> en la medida en que aquella no conduce, salvo en Europa, a una crisis de las creencias religiosas, sino a una revitalización de la fe. Esta argumentación abre la puerta al posterior debate en torno a las <modernidades múltiples> o modernidades diferentes donde se pone de manifiesto que, salvo en Europa, la mayoría de las demás modernidades tienen a la religión como uno de sus componentes activos<sup>363</sup>.

Dentro de la modernidad europea, G. Davie otorga el principal protagonismo al fenómeno de la industrialización. En este sentido, se comprende que el elemento importante es que la relación entre modernización y secularización se explica a partir de las circunstancias de la realidad europea en los tiempos de la revolución industrial<sup>364</sup>. El concepto de <secularización como desarraigo>, propio de esta modernidad europea, se produce por el proceso de desenraizamiento de las iglesias tradicionales europeas de sus modos pre-modernos y pre-industriales de vida. Por tanto, este desarraigo no consiste únicamente en una disminución de la creencia (deslocalización del lugar habitual de desarrollo de la fe debido a la industrialización y al urbanismo), sino en un cambio en la forma en que las creencias se expresan (habituación a las nuevas experiencias y formas de vivir la religión, generalmente con un marcado carácter antirreligioso). La diferencia fundamental de la modernidad europea de la que se dió en otras zonas (por ejemplo, Estados Unidos), es que el proceso de modernización “avanzó por un camino muy diferente: la ilustración facilitó las prácticas y la libertad religiosas”<sup>365</sup>.

Como antes se señaló, G. Davie considera que la relación entre el concepto de modernización y el de secularización se explica a partir de las circunstancias de la realidad europea en los tiempos de la revolución industrial. Estas circunstancias condujeron a que la religión tradicional, representada por las iglesias tradicionales pre-

---

<sup>362</sup> Martín Huete, F. (2007), *El problema de la secularización en el pensamiento de Peter L. Berger*, op. cit, págs. 564-586

<sup>363</sup> Davie, G. (2012), “Excepcionalismo religioso europeo”, op. cit. pág. 3

<sup>364</sup> Davie, G. (2002), *Europe: the exceptional case. Parameters of faith in the modern world*, London, Darton, Longman and Todd.

<sup>365</sup> Davie, G. (2003), “¿Está perdiendo Europa el alma?”, Exeter, *Zenit.org*, pág. 1

modernas y pre-industriales, se viera amenazada por las presiones de portadores primarios como la industrialización y la urbanización<sup>366</sup>. Sin embargo, además de estos dos elementos de ruptura con el marco nómico tradicional de la religión, la autora señala otros dos elementos fundamentales: 1º. La elección o racionalización de las creencias; 2º. El pluralismo derivado de la inmigración y de la entrada, en el marco geográfico europeo, de nuevos credos y creencias ajenas a las estructuras de plausibilidad propias de la historia y la idiosincrasia local:

*“El <alma> de Europa está cambiando, la gente ya no es religiosa por obligación. Un número significativo de europeos, sin embargo, sigue escogiendo vivir la religión... Las opciones se amplían cada vez más. Aparecen formas novedosas de religión. Personas que han llegado a Europa sobre todo por motivos económicos traen consigo distintas formas de religiosidad, algunas cristianas y otras no. Además de los movimientos que llegan, los europeos viajan por el mundo y experimentan la diversidad religiosa de forma considerable”*<sup>367</sup>.

Grace Davie coincide, por tanto, con Peter L. Berger al introducir esta serie de elementos o <portadores><sup>368</sup> como responsables de la relación existente entre modernización y secularización. Sin embargo, respecto al pluralismo debemos de determinar dos cuestiones: 1º. Si G. Davie considera –del mismo modo que ya hizo Berger- que “la modernidad no conduce forzosamente a la secularización, pero sí al pluralismo. Es el pluralismo -más que la secularización-, el que tiene un efecto sobre la

---

<sup>366</sup> Dentro de los procesos que pueden ser considerados como <portadores> secundarios de la modernización, destacan la urbanización, la movilidad social, la educación de masas y la comunicación de masas y, fundamentalmente, la pluralidad sociocultural. Estos mecanismos de modernización actúan, según el autor, como procesos de penetración en las sociedades no occidentales de los portadores económicos y burocráticos occidentales

<sup>367</sup> *Ibíd.*, op. cit., pág. 1

<sup>368</sup> El concepto de <portador> está tomado de Max Weber. “Con este concepto nos referimos a un proceso institucional o a un grupo que ha producido o transmitido un elemento determinado de la conciencia. También esta relación puede ser intrínseca o extrínseca, <necesaria> o <accidental>” (Berger, P. (1973), *The homeless mind*, op. cit., pág. 98); Berger señala cuáles son los principales portadores de la modernidad: “In specifying the institutions that have brought about modernity, the most important is the technology that has produced industrial civilization. Other important institutions include the market economy, an enormously powerful modernizing institution; the contemporary state, as it has developed in the last few centuries; bureaucracy in all its forms; the contemporary city; and recent means of mass communication”. (Berger, P. (1978), “Secular branches, religious roots”, op. cit.). J. M<sup>a</sup>. Mardones en su obra *Posmodernidad y conservadurismo* (1991), pág. 15-36, señala que a Berger se le puede encuadrar dentro de un núcleo duro de la tradición postmoderna. Señala además, que ese núcleo duro bergeriano estaría formado por: a) la producción científico-técnica, b) la burocracia de la administración del Estado, c) el pluralismo cultural. En este sentido, considera que si se mira la sociedad desde el primero de los <portadores>, ésta se convertiría en una sociedad industrial, posindustrial, de las nuevas tecnologías. Desde el segundo <portador>, la sociedad se constituiría como democratizada, administrada. Por último, desde el tercer <portador>, la sociedad se constituiría como fragmentada, diferenciada.

crisis de sentido actual”<sup>369</sup>; 2º. Determinar si el pluralismo aparece como un elemento negativo, es decir, como la relativización total de los sistemas de valores y esquemas de interpretación, dando lugar a un problema de <plausibilidad> que socava las pretensiones de verdad absoluta que configuraban las cosmovisiones religiosas tradicionales, tendiendo de esta forma a relativizar su estatus establecido e incuestionable. Esta situación conduce a otro problema de fondo, el problema de la <legitimación>, como mantiene Berger o, por el contrario, aparece como un elemento positivo donde el modelo de mercado del <pluralismo religioso>, desarrolla un esquema explicativo consistente y con capacidad para formular afirmaciones.

Respecto al elemento de la elección, debemos determinar si para Grace Davie éste constituye o no uno de los cambios más profundos que la modernidad ha producido en la condición humana; y significa uno de los efectos más trascendentales que la modernidad ha traído consigo para la religión, tanto en lo referente a su condición social (instituciones religiosas) como en su condición de conciencia individual. Lo que sí está claro es que el paso de la obligación a la elección, debido al pluralismo religioso, ha afectado a la vida cotidiana de los individuos, tanto europeos como estadounidenses (representantes de los dos paradigmas religiosos a debate). En este sentido, cabe recordar que “las iglesias históricas en la mayoría de los países europeos no han sido las organizaciones voluntarias para la mayor parte de su historia, han sido más o menos fuertemente vinculadas al estado, ya sea como instituciones privilegiadas o como iglesias estatales per se”<sup>370</sup>. Es por ello, que G. Davie concede una importancia mayor al elemento de la elección que al elemento del pluralismo dentro del contexto europeo. Esto se manifiesta cuando G. Davie considera que la cuestión crucial no es la existencia de las diferentes ofertas religiosas, sino la capacidad de los europeos para optar por ellas. Este es el punto de contraste mayor con los Estados Unidos.

---

<sup>369</sup> “Pluralism quite obviously facilitates secularization, but secularization in turn encourages pluralism”. (Hammond, P.E. (1964), “Peter Berger’s sociology of religion”, *Sounding*, 52, pág. 417). Berger señala que la modernidad se caracteriza más por el pluralismo que por la secularización. Véase: Berger, P. (2000), *Der zwang zur häreisie. Religion in der pluralistischen gesellschaft*, Frankfurt, Herder Verlag, pág. 9; En la <introducción> del libro *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*, (1999), Berger sostiene que la modernización aunque implica un mayor nivel de pluralidad no ha significado una intensificación de la secularización. (Berger, P. (1999), *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*, op. cit.).

<sup>370</sup> Davie, G. (2001), “The persistence of institutional religion in modern Europe”, op. cit., pág. 102

Por otro lado, la autora se pregunta cuándo tendrá lugar una <mutación auténticamente europea>, es decir, cuándo el paso del inmovilismo intrínseco y de la homogeneidad europea al ámbito de todas las posibles definiciones de la realidad alternativas a lo socialmente determinado. Por último, dentro del elemento de la elección, es necesario determinar si ésta desembocaría o no, a su juicio, en una privatización de la religión. Grace Davie se muestra contraria a la relación que se establece en el binomio elección-privatización y, por el contrario, apuesta por establecer un vínculo entre la vida cotidiana y el ámbito de lo público, rompiendo así con la teorización tradicional establecida entre modernización y secularización y, en su caso, con la teoría bergeriana de los años sesenta y setenta:

*“Algunas teorías clásicas de la secularización asumían que la noción de escoger la religión necesariamente era privatizarla. No estoy de acuerdo, al contrario: pienso que aquellos que opten seriamente por la religión en las sociedades europeas querrán que su visión sea escuchada en público, y no sólo en el ámbito privado”*<sup>371</sup>.

## 1. 6. La secularización como concepto multidimensional.

La secularización es considerada por G. Davie como un término multidimensional que requiere de un proceso de aislamiento para su depuración conceptual:

*“La secularización es (y lo ha sido siempre) un término provisto de múltiples significados, de modo que será preciso aislarlos uno por uno si queremos evitar confusiones innecesarias”*<sup>372</sup>.

Para Grace Davie, el concepto o <voz> secularización es multidimensional, controvertido y relativo. Es decir, “es un concepto con una amplia diversidad de ideas, no todas compatibles entre sí... y puede variar considerablemente en función de la disciplina donde se esté produciendo el debate”<sup>373</sup>. En este sentido, G. Davie coincide

---

<sup>371</sup> Davie, G. (2003), “¿Está perdiendo Europa el alma?”, op. cit., pág. 2

<sup>372</sup> Davie, G. (2007), *The sociology of religion*, op. cit., pág. 12

<sup>373</sup> *Ibíd.*, pág. 49



con autores como Lyon<sup>374</sup>, Berger, Dobbelaere, Casanova, Wilson y otros que sostenían que la secularización se compone de tres dimensiones o planos que operan en la sociedad: el institucional, el organizacional y el personal.

Sin embargo, G. Davie critica la falta de clarificación conceptual del término secularización que muchos autores llevan a cabo en sus pretensiones de dar una explicación, principalmente geográfica o de localización, al paradigma de la secularización. Nuestra autora considera que las clarificaciones llevadas a cabo tanto por K. Dobbelaere como por J. Casanova son las debidas y oportunas para no tener que abandonar el concepto de secularización como marco explicativo del cambio religioso en las distintas partes del mundo. Grace Davie lo cree así, porque estos autores fortalecen su teoría de que el concepto de secularización es, principalmente, un concepto multidimensional. Esta multidimensionalidad es la base del pensamiento tanto de Dobbelaere (societal, organizacional e individual), como de J. Casanova (secularización como diferenciación de las esferas laicas respecto de instituciones y normas religiosas).

Respecto a J. Casanova, G. Davie hace especial hincapié en el libro *Public Religion in the Modern World* (1994), donde este autor defiende que la capacidad con que la secularización afecta más o menos a una determinada zona geográfica depende, en gran medida, del papel público de la religión y de cómo cada sociedad interacciona con el aggiornamento o atrincheramiento respecto al fenómeno de la modernidad, el pluralismo y la democratización social. Respecto a K. Dobbelaere y autores como D. Lyon, Grace Davie señala esta triple dimensionalidad:

- El nivel institucional viene determinado por el desfase entre organizaciones religiosas y Estado administrativo moderno: la laicización. Esto es, las instituciones eclesásticas tradicionales, que eran en el pasado el eje legitimador del sentido social de la realidad, se encuentran ahora con que ese papel legitimador está reducido a intereses menores, a nivel de culto parroquial.

---

<sup>374</sup> Lyon, D. (2000), *Jesús en Disneylandia*, op. cit., pág. 53-58. Para desarrollar más el tema de la persistencia institucional de la religión -sobre todo en Europa-, según Berger, ver el estudio de Grace Davie. (2001), “*The persistence of institutional religion in modern Europe*”, op. cit., pág. 101-112



- El nivel organizacional consiste en un desplazamiento de la separación en gran escala de la Iglesia y el Estado a las alteraciones en el seno mismo de la organización religiosa. Es lo que Weber denominó “rutinización del carisma”, o proceso de secularización desde dentro.

- El nivel personal o secularización de la conciencia <mentes sin hogar><sup>375</sup>, se advierte en una conciencia tecnológica que considera la vida como un conjunto de elementos empíricos que se adaptan perfectamente como componentes de la máquina, y explica los acontecimientos como sucesos “naturales”, explicables en el lenguaje tecnológico y mercantilizado. Es decir, a la hora de abordar problemas trascendentalmente relevantes para la vida de los individuos, se prescinde de las interpretaciones religiosas y se buscan otras fuentes para saciar sus ansias de legitimidad, explicación y esperanza.

Esta multidimensionalidad del término secularización, también la encuentra G. Davie en B. Wilson. Según este autor, la secularización implica la constatación de cambios en dos vertientes distintas de la organización social: cambios en la autoridad del sistema social (autolegitimación política); cambios en el carácter del conocimiento (racionalidad ético-científica).

## 2. REGIONES DE LA SECULARIZACIÓN: EUROSECULARIDAD.

El tema del excepcionalismo europeo es desarrollado por Grace Davie, principalmente, en tres obras fundamentales: *Religión in Britain since 1945: Believing without Belonging* (1994), *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates* (2000), *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World* (2002). De igual modo, existe una bibliografía secundaria donde Grace Davie también aborda esta cuestión, principalmente en: “*The persistence of institutional religion in modern Europe*” (2001); “*New approaches in the sociology of religion: a western perspective*” (2004); “*Religion in Europe in the 21 century: the factors to take into account*” (2006);

---

<sup>375</sup> Berger, P. (1973), *The homeless mind*, op. cit.

“*Borders, boundaries and frontiers in the study of religion: A sociological response*” (2006); “*Pluralism, tolerance and democracy: theory and practice in Europe*” (2007).

Grace Davie mantiene que este fenómeno de la <excepcionalidad> europea se debe a la secularización cuantitativa o separación ideológica emergente entre las instituciones religiosas (iglesias) y los individuos, cuyas creencias religiosas básicas resisten al impacto secularizador. G. Davie encuentra tres motivos de explicación a esta situación: 1º. La modernización y el pluralismo religioso no pueden coexistir con una fuerte presencia de la religión; 2º. La crisis del marco nómico legitimador del sentido social propio de las generaciones pasadas o <bóveda sagrada><sup>376</sup>. Aparece lo que G. Davie denomina como religión <vicaria> o reminiscente, conservadora de esas creencias básicas que mantiene vigente las <estructuras de plausibilidad> de las instituciones religiosas y las creencias de los individuos; 3º. La influencia americana, o proliferación de Nuevos Movimientos Religiosos que tiene su origen allí y que tienden a configurarse y manifestarse en territorio europeo. Esto permite que la situación de la religión en Europa adopte una identidad plural, poco cohesionada y, por consiguiente, secularizada.

Surge, entre G. Davie y Hervieu-Léger, un debate que trata de dar una explicación al por qué de la excepcionalidad europea. Un debate que gira en torno a los conceptos de

---

<sup>376</sup> Berger establece que si la cultura es construida socialmente, también debe ser mantenida socialmente. El interés del autor se dirige al problema cognitivo de la legitimación, es decir, la tarea de explicar o justificar el orden social de manera tal que los arreglos institucionales resulten subjetivamente admisibles dentro de estructura social de plausibilidad. Considera que el universo simbólico cumple legítimamente las funciones de legitimación que se le otorgan. Berger indica que las legitimaciones no se refieren al ejercicio de razonamiento científico, sino que se constituyen en el seno del pensamiento simbólico, apareciendo como aquello susceptible de ser creído. En este sentido, el análisis de los sistemas de legitimación constituiría el punto de encuentro entre nuestra perspectiva y una perspectiva desde la sociología del conocimiento, según la definen Berger y Luckmann en sus obras: (1963), “Sociology of religion and sociology of knowledge”, en *Sociology and Social Research*, vol. 47, (4), págs. 417-427; y (1966), *The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge*, op. cit. Berger encuentra la mayor etapa de la organización simbólica en lo que denomina el universo simbólico, es decir, “cuerpos de tradición teórica que integran diferente provincias de significado y abarcan el orden institucional en una totalidad simbólica”. (Berger, P – Luckmann, T. (1966), *The social construction of reality*, op. cit., pág. 71). Otra definición bergeriana es: “El universo simbólico de una sociedad es un cuerpo de tradición que integra un gran número de definiciones de la realidad y presenta el orden institucional al individuo como una totalidad simbólica”. (Berger, P-Luckmann, T. (1966), *The social construction of reality*, op. cit., pág. 68ss). En este sentido, el análisis de los sistemas de legitimación constituiría el punto de encuentro entre nuestra perspectiva y una perspectiva desde la sociología del conocimiento, según la definen Berger y Luckmann en sus obras: (1963) “Sociology of religion and sociology of knowledge”, op. cit., págs. 417-427; y (1966), *The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge*, op. cit. Para profundizar sobre el <excepcionalismo americano> ver: Beriain J. (2002), “Modernidades múltiples y encuentro de civilizaciones”, *Papers*, nº. 68, págs. 44ss

believing y belonging (creer y pertenecer). Como antes se ha señalado, Hervieu-Léger da prioridad al “pertenecer sin creer”<sup>377</sup> o desinstitucionalización religiosa y Grace Davie da prioridad al “creer sin pertenecer”<sup>378</sup> o <creencia débil, vicaria>. Además, podemos observar cómo los planteamientos de ambas autoras (una apuesta más por la secularización cuantitativa y la otra por la secularización cualitativa) son perfectamente validos para fundamentar y defender la tesis de la <secularización de la conciencia en la era de la desecularización>. Una tesis que parte necesariamente de dos procesos que legitiman la propuesta teórica que pretendo defender con esta tesis doctoral: Primero de un proceso de desinstitucionalización (Hervieu-Léger) y; segundo, un proceso de <creencia débil> aunque relativamente latente o <vicaria> en Grace Davie.

En su trabajo “*The persistence of institutional religion in modern Europe*” (2001), Grace Davie señala que “la idea del excepcionalismo europeo es cada vez más ampliada por eruditos interesados por la sociología de la religión en el mundo moderno”<sup>379</sup>. El modelo europeo de religión no es visto como un prototipo global, pero constituye un caso insólito en el mundo en el cual la vibrante religiosidad se hace la norma. Sin embargo, lo que hace a Europa un caso excepcional es, afirma G. Davie, lo que ella denomina como <pertenencia> (belonging); es decir la práctica o participación activa dentro de las actividades religiosas institucionalizadas o secularización cuantitativa (por ejemplo: la práctica semanal a la iglesia). Los europeos pueden ser, y son de hecho, tan creyentes en cuestiones que afectan al marco sobrenatural como lo son en otras partes del mundo; sin embargo, la manifestación explícita de esas creencias adquiere una actitud de pasividad, de un dejarse llevar interesado por la institucionalidad establecida que hace que el <universo de sentido> permanezca custodiado por una minoría religiosa activa y pueda ser utilizado por la inmensa mayoría religiosa pasiva. Estaríamos ante lo que G. Davie denomina como <religión vicaria>. En este sentido, el problema de la excepcionalidad europea no radica, como señalan los partidarios de la teoría de las decisiones racionales, en una alteración de la competitividad del mercado religioso por parte del Estado, sino que la explicación de este fenómeno se debe a dos razones fundamentales: razones históricas y razones de actitud. Dentro de estas razones,

---

<sup>377</sup> Hervieu-Léger, D. (1993), *La religion pour mémoire*, op. cit.

<sup>378</sup> Davie, G. (2005), “Beliving without belonging: the vicarious religion”, Conferencia bianual del Pew Forum sobre religión, política y vida pública, Key West, Florida.

<sup>379</sup> Davie, G. (2001), “The persistence of institutional religion in modern Europe”, op. cit., pág. 101

G. Davie se interesa más por las segundas, las razones de actitud. Como antes se ha señalado, la autora considera que un elemento clave de esta excepcionalidad europea, respecto a la situación americana y a la de la mayoría de las religiones mundiales (recuérdese el fenómeno de la desecularización), se encuentra en la manera de -como diría un existencialista- a-prender la religión. Grace Davie lo expresa así:

*“Mientras los estadounidenses, que nunca conocieron iglesias apoyadas por el Estado, más bien que por el compromiso individual de los fieles opinan que las iglesias podrían dejar de existir sin su participación activa, los europeos occidentales ven más bien las iglesias como útiles instituciones sociales, de las que la gran mayoría de la población tendrá con toda probabilidad necesidad de una ocasión o dos durante la vida (no por último, en ocasión de la muerte)”*<sup>380</sup>.

Grace Davie reflexiona, tomando como marco los aspectos positivos de la teoría de las decisiones racionales, sobre la durabilidad de este modelo de <pasividad interesada> en la práctica religiosa europea. Su reflexión pretende determinar si se puede adoptar en Europa un modelo americano de participación religiosa. Estaríamos en lo que se ha venido a denominar como un <paso de la religión vicaria a una religión más personal>.

Respecto al debate de la <localización>, Grace Davie parte de una tesis fundamental a la hora de elaborar su visión sobre la influencia de teoría de la secularización en el mundo:

*“Está muy claro que las iglesias históricas de Europa están perdiendo la capacidad de disciplinar tanto las creencias y el comportamiento de la inmensa mayoría de los europeos. Europa es cada vez más marcadamente secular, mientras en los Estados Unidos se manifiesta una continua vitalidad religiosa”*<sup>381</sup>.

Dentro de este debate, G. Davie introduce la noción de <territorialidad><sup>382</sup> como elemento diferencial entre Europa y los Estados Unidos. En Europa, señala Davie, la noción de territorio sigue siendo un importante factor de cohesión social, al menos de forma teórica: “la idea de que todos los que viven en una zona circunscrita pertenecen,

---

<sup>380</sup> Davie, G. (2002), “Europe: The exceptional case. Parameters of faith in the modern world”, op. cit., pág. 19

<sup>381</sup> Davie, G. (2006), “Religion in Europe in the 21 century: the factors to take into account”, *Arch. Europ.soc.*, XLVII, (2), pág. 271

<sup>382</sup> Davie, G. (2006), “Borders, boundaries and frontiers in the study of religion: A sociological response”, *Social Compass*, 53 (2), pág. 244

al menos en teoría, a la misma comunidad religiosa. En la práctica las cosas son más complicadas”<sup>383</sup>. Por el contrario, en los Estados Unidos las cosas no podrían ser más diferentes. Aquí las identidades religiosas se definen, no por la territorialidad, sino que se constituyen “sobre la base de la elección en la cual el territorio juega un papel mínimo”<sup>384</sup>. Son otros factores los que condicional la elección: etnicidad, sexualidad, nacionalidad, posición económica y social, preferencia confesional, etc. La diferencia entre Europa y Estados Unidos, en términos de territorialidad viene definido, por tanto, por una diferente comprensión del grado de compromiso o de cohesión social que ese territorio político o modelo territorial juega en la construcción de la identidad religiosa propia de cada localización. En Europa, esa identidad social mantiene bases históricas de configuración espacio-identitaria (creencias y obligación) y, por el contrario, en los Estados Unidos nos encontramos que esas bases históricas se han transformado en criterios de una libre elección que viene determinada por preferencias que hacen de la religión un producto “a la carta”<sup>385</sup>, que se puede sustituir por otro si no satisface nuestras necesidades (religión de consumo). Europa es considerada por Grace Davie, como la región geográfica donde mejor se desarrolla la teoría de la secularización. A nivel institucional, Europa occidental es muy secular. Esto lo demuestra la pérdida de influencia de la religión respecto a todos los demás aspectos de la vida.

En Europa Occidental nos encontramos, señala G. Davie, con el modelo de <la secularización cuantitativa>. En este modelo también podemos señalar unas causas y unas consecuencias:

1º. En Europa la secularización ha generado una situación religiosa que no se manifiesta en la multiplicación de un mosaico de denominaciones, como es el caso de los Estados Unidos, sino en la emancipación religiosa, la pérdida del monopolio religioso, de influjo y de relevancia social de la religión tradicional como estructura de legitimación cognitiva global. Esto deriva en una secularización cualitativa (progresiva pérdida de relieve público de la religión: <desacralización> o <desinstitucionalización> de la religión).

---

<sup>383</sup> Ibíd., pág. 244

<sup>384</sup> Ibíd., pág. 244

<sup>385</sup> Martín Huete, F. (2007), *El problema de la secularización en el pensamiento de Peter L. Berger*, op. cit. págs. 497ss

2º. El pluralismo religioso, la modernización, la racionalidad, la revolución científica, no han conseguido convivir armónicamente con la religión; por el contrario, han erosionado las bases y estructuras de plausibilidad de la religión tradicional en Europa. La llegada de nuevas formas de religión en Europa ha sido provocada, afirma G. Davie, por razones económicas, en lugar de razones religiosas. Esto puede dar lugar a un <choque de civilizaciones> en la medida en que las comunidades que han llegado nuevas entienden su vida religiosa de forma muy diferente a la de sus anfitriones europeos.

3º. Al contrario que en los Estados Unidos, donde existe una desregulación del mercado religioso, en Europa el mercado religioso está intervenido por el Estado (Berger pone el <caso de Francia> como ejemplo) que altera la dinámica competitiva, impidiendo a la oferta generar su demanda. Los sociólogos que defienden el modelo de la <economía religiosa> consideran que si se levantan los obstáculos puestos por los Estados, el mercado religioso de Europa se movería del mismo modo al resto del mundo. El mercado europeo es poco competitivo debido a que las distintas iglesias -casi monopólicas- son protegidas de la competencia por el Estado.

Para consolidar una religión europea frente a la dinámica de la secularización, G. Davie considera que se debe actuar de dos formas: 1º. Potenciar el conocimiento religioso. Es decir, que el creyente debe conocer la propia fe<sup>386</sup>; 2º. Recuperar el “patrimonio religioso” europeo y aprovechar sus aspectos positivos de generosidad y de acogimiento, frente a los que niegan la tradición o las “realidades del pasado”.

### 3. LAS MODERNIDADES MÚLTIPLES.

Es en su obra *Europe: The Exceptional Case* (2002), y en otras como *The Sociology of Religion* (2007), y “*Religion in Europe in the 21st Century: The factors to Take into Account*” (2006), principalmente, donde Grace Davie más desarrolla el concepto de <modernidades múltiples>. La autora considera que esta noción define la modernidad como una idea no uniforme, sino que adquiere

---

<sup>386</sup> Podemos observar como existe una relación muy directa entre lo que G. Davie señala sobre el conocimiento de la propia fe y la teoría bergeriana del <reto religioso ante los desafíos del pluralismo>.

características diferentes debido a su situación geográfica, siendo Europa el lugar donde la modernización y la secularización han alcanzado lazos de identidad relativamente fuertes. En este sentido, Grace Davie advierte que existen varias modernidades diferentes y sólo la versión europea es la predominantemente secular:

*“En Europa, la modernización (en especial, el crecimiento de las ciudades industriales) comenzó en el siglo XIX y en parte debido a la secularización de la que es partícipe la religión se incrustó en el territorio hizo perder el contacto con la fe. La mayoría de las otras modernidades tienen, sin embargo, a la religión como uno de sus componentes activos”* <sup>387</sup>.

Se trata de una noción que conlleva una comprensión de la modernidad enteramente diferente de la que se da por supuesta en la bibliografía de la ciencias sociales y que invita a replantearse la cuestión sobre cuál debería de ser la definición verdadera de la modernidad. Grace Davie coincide con S. Eisenstadt<sup>388</sup> al señalar que el proceso de modernización asume, sin más, el hecho de la diversidad: “La diversidad pasa a formar parte de la modernidad misma”<sup>389</sup>. La modernidad es comprendida como una especie de actitud (epistemología singular)<sup>390</sup>, más que como un conjunto de características.

Otra de las aportaciones fundamentales de nuestra autora en torno al problema de las modernidades múltiples es el concepto de globalización religiosa y sus implicaciones para con esta. Grace Davie sigue el discurso de autores como J. Casanova y P. Berger en torno al debate sobre las modernidades múltiples y la globalización, considerando que el fenómeno de la globalización, en todas sus formas, “ha venido a modificar las <condiciones institucionales>, simbólicas e ideológicas de los estados modernos”<sup>391</sup>. Sin embargo, como ya en anteriores capítulos se ha indicado, la teoría de J. Casanova dista de la posición, marcadamente fenomenológico-social, de Peter Berger, cuya aportación al fenómeno de las <globalizaciones alternativas> o movimientos contra-

<sup>387</sup> Davie, G. (2012), “Excepcionalismo religioso europeo”, op. cit., pág. 3

<sup>388</sup> Para más información ver: Eisenstadt, S. (2000), “Multiples modernities”, *Daedalus*, vol. 129, nº 1, pág. 1-31; Ver también: (2000), *Die Vielfalt der moderne*, Göttingen; así como también los trabajos de Ch. Taylor y B. Lee. (1998), *Multiples modernities: Modernity and difference*, Chicago, Center for Transcultural Studies, pág. 10. Ver también: Solé, C. (1998), *Modernidad y modernización*, Barcelona, Anthropos; Beriain, J. (2000), “Modernidades múltiples y encuentro de civilizaciones”, op. cit.

<sup>389</sup> Davie, G. (2007), *The sociology of religion*, op. cit., pág. 107

<sup>390</sup> *Ibíd.*, pág. 108

<sup>391</sup> *Ibíd.*, pág. 108



globalizadores, hay que buscarla en el concepto de <modernidades alternativas> que deriva, por un lado, del concepto de Samuel Eisenstadt y Tu Wei Ming de <modernidades múltiples> y, por otro lado, del concepto schütziano de <realidades múltiples>. Es decir, Berger cree que las <globalizaciones alternativas> significan la posibilidad de hallar <modernidades alternativas>. Pero estas modernidades alternativas bergerianas distan de las concepciones de Eisenstadt y Wei Ming en la medida en que estas últimas, tienen un carácter marcadamente reivindicativo ante la noción de modernidad europeo-occidental. Es decir, actúan contra la concepción que considera a la modernidad occidental como un concepto omniabarcador y, contra esta postura, proponen el concepto de <modernidades múltiples> que desarrolla el programa cultural y político de la modernidad en y desde muchas otras civilizaciones. En otro sentido, aunque coincide en ese punto con estos autores, las pretensiones bergerianas discurren por la línea, antes anunciada, de A. Schütz y sus <realidades múltiples>. La pregunta pertinente sería entonces: ¿A qué teorización se aproxima más Grace Davie en torno al problema de la globalización y su relación con las modernidades múltiples?. Nuestra autora señala que “es muy importante tomarse en serio el factor religioso, ya sea en la vida pública o en la privada. Además, el hecho mismo de que asumamos que la religión está ahí, y que es parte integrante y normal tanto de las sociedades modernas como de las que se hallan en vías de modernización facilita que nos la tomemos en serio”<sup>392</sup>. Nos encontramos que desde la perspectiva que intenta dilucidar la función de la religión en el debate en torno a las modernidades múltiples, Grace Davie estaría más próxima a las consideraciones de P. Berger y su concepto de <globalización religiosa>. Sin embargo, desde una perspectiva que pretenda determinar las consecuencias de las modernidades múltiples en el plano del ordenamiento geográfico e institucional, la autora se aproxima más a las concepciones socio-culturales de Sh. Eisenstadt, o las concepciones de J. Casanova sobre las secularizaciones múltiples como procesos de incidencia institucional variada. Sin embargo, es necesario señalar que las influencias fenomenológicas de P. Berger, dentro del discurso de las <modernidades alternativas>, se muestran, de forma bastante explícita, en la concepción davieniana de <mundo de la vida cotidiana> que la autora desarrollará en su teoría sobre la religión vicaria.

---

<sup>392</sup> Ibíd., pág. 109



Del mismo modo que en J. Casanova el concepto de <modernidades múltiples>, entendido como perspectiva del mundo contemporáneo, surge frente a la noción de <modernidad europeo-occidental> que con carácter canónico domina el devenir de los análisis sociológicos; en Grace Davie el concepto de <modernidades múltiples> también surge frente al concepto europeo de modernidad. La autora considera que las versiones europeas de la modernidad son distintas y definidas como unas modernidades más de las muchas que integran el mundo moderno. Modernidades que se encuentran dentro de procesos de continua reconstrucción:

*“La mudadiza naturaleza de la modernidad no deja de ser un elemento decisivo”* <sup>393</sup>.

#### 4. LA TEORÍA DE LA <ELECCIÓN RACIONAL>.

La teoría de las decisiones racionales –propia del modelo religioso americano– representa, según Grace Davie, un cambio de paradigma en el campo de la sociología de la religión. Fundamentalmente, son dos los cambios que con respecto al paradigma de la secularización introduce la teoría de las decisiones racionales: 1º. Representa un cambio cosmovisional y una ruptura del marco de sentido monopólico tradicional hacia un modelo de múltiples propuestas de sentido; 2º. Representa un cambio en el acto volitivo del individuo creyente que deja de mantener una actitud de pasividad a una actitud activa como base del nuevo modelo. Además, este nuevo marco de comprensión permite explicar las relaciones entre la religión y el mundo moderno “recurriendo a vínculos más positivos que negativos entre el pluralismo y la actividad religiosa”<sup>394</sup>. El nuevo modelo de <mercado religioso> al que conduce el pluralismo, constituye un nuevo paradigma interpretativo de la realidad social que, en cierto sentido, se opone o contradice a los postulados defendidos por el antiguo paradigma. Es decir, nos encontraríamos en la modernidad con un paradigma denominado <modelo de mercado>, <market theory of religion>, que se diferencia del anterior en los siguientes puntos de inflexión:

---

<sup>393</sup> Ibid., pág. 109

<sup>394</sup> Ibid., pág. 67

- a) Se inspira más en la historia americana que en la experiencia europea sobre el desarrollo de la religión.
- b) No entiende el fenómeno religioso como una apropiación total de la sociedad, sino como perteneciente a grupos específicos que la integran.
- c) Tienen una visión crítica de la teoría de la secularización.
- d) Utiliza nomenclatura conceptual de las ciencias económicas.
- e) La existencia de distintos grupos religiosos compitiendo en el mercado no es considerada una degradación de la religión o negativo para su naturaleza.
- f) Considera los cambios que se producen dentro de los grupos religiosos, en el mercado religioso y en la afiliación de los individuos como algo natural dentro de una situación pluralista y no como una situación de degradación de la religión.
- g) Pone especial énfasis en la oferta religiosa, más que en la demanda: “La actividad religiosa se incrementará allí donde se constate una abundante oferta de opciones religiosas y donde exista una amplia variedad de <marcas> para proponerlas...Por el contrario, disminuirá en aquellos lugares en que dicha oferta sea limitada”<sup>395</sup>.

Este nuevo paradigma es el resultado de la aplicación de teorías económicas y de la elección personal a los fenómenos religiosos (economía religiosa, firmas religiosas, monopolios, desregulación del mercado, consumidores). Es decir, entiende a todas las actividades religiosas de unas sociedades como constructoras y constitutivas de una economía religiosa. Frente al antiguo paradigma de la secularización, el nuevo

---

<sup>395</sup> Ibíd., pág. 70

considera que el pluralismo es la situación natural de estas economías religiosas, pues debido a la fragmentación natural del decisionismo religioso (preferencias) de los consumidores, el pluralismo constituye la situación natural del actual estado religioso. Además, este pluralismo potencia la economía mercantil-religiosa. Es decir, una diferencia respecto al antiguo paradigma estaría definida por la segmentación natural de las preferencias (religiosas) de los consumidores, constituyendo al pluralismo como estado natural de la economía religiosa: La existencia de un mercado religioso con diferentes firmas compitiendo por clientes. El antiguo paradigma, por el contrario, establecía que era el mercado desregulado el que producía esta situación de mercadológica, lo cual daba origen a la burocratización.

Según esta teoría, la secularización -entendida como fenómeno histórico propio de las sociedades modernas- lleva intrínsecamente a una desmonopolización de las tradiciones religiosas y, por consiguiente, a una situación pluralista. Esta situación pluralista produce un proceso de diferenciación que socava la organización y las estructuras de sentido y significado de la cosmovisión tradicional religiosa. No hay religiones efectivamente monopólicas, sino mercados religiosos que para apoyar la tendencia mercantil hacia la diversidad religiosa, dudan de la capacidad de una sola firma religiosa o efectivo real del mercado religioso. Aparece así, la principal aplicación que, según Grace Davie, tiene la TDR: “La existencia de un mercado religioso donde un actor racional intencional lleva a cabo sus decisiones en busca de satisfacción religioso”<sup>396</sup>. La segmentación del mercado hace difícil que alguna religión pueda imponer un monopolio religioso. De este modo, las cosmovisiones religiosas tradicionales (dosel sagrado y metanarraciones) entran en crisis de credibilidad social. Este proceso es el determinante del fenómeno de la “desmonopolización” de la religión tradicional y conduce al pluralismo religioso<sup>397</sup>. Las religiones tradicionales se sitúan dentro de una dinámica de <mercado>, donde las instituciones religiosas deben <vender> sus <productos>. Esto produce una situación donde, siguiendo la lógica del

---

<sup>396</sup> Ibid., pág. 70

<sup>397</sup> “El pluralismo moderno ha socavado el monopolio del que disfrutaban las instituciones religiosas. Ellas son proveedoras en un mercado de opciones religiosas. La cantidad de gente que asiste regularmente a las iglesias ha disminuido hasta el punto de que en muchas iglesias el número de feligreses se puede contar con los dedos de la mano. La pertenencia a una determinada iglesia ya no se da por supuesto, sino que más bien es el resultado de una elección deliberada” (Berger, P. (1997), *Modernidad pluralismo y crisis de sentido*, op. cit., pág. 89).

mercado, las religiones tienen que adaptarse a las demandas de sus clientes, convertidos en potenciales <consumidores>:

*“Hay un cambio en la vida religiosa que se expresa en una transición desde una cultura de obligación a una cultura de consumo”*<sup>398</sup>.

Estos consumidores religiosos constituyen los denominados “actores racionales intencionales que buscan la satisfacción religiosa”<sup>399</sup>. Los individuos empiezan a definir la realidad, el mundo y sus vidas “sin la ventaja de las interpretaciones religiosas tradicionales y autoritarias”<sup>400</sup>. Aparece el placer de consumir mercancías espirituales-religiosas. La dinámica consumista relega a una neutralidad social a la impositiva categorización religiosa pre-moderna. El consumo va ocupando la posición de foco cognitivo y a la vez moral de la vida, de vínculo integrador de la sociedad. La religión se transforma, a través de la diferenciación y la diversificación, en una pluralidad de interpretaciones, más o menos próximas a las cosmovisiones tradicionales, con el fin de dar a los individuos una definición del mundo. Además, también pretende establecer identidades, una libertad y una emancipación respecto a normatividades comunitarias y trascendentes. Surge así, en la modernidad, la <religión a la carta>. La <elección> constituye la categoría moderna por excelencia. Esto es, hoy todo puede elegirse: las opciones políticas, los valores morales, las creencias religiosas y los bienes de consumo. Lo que en el mundo real se consideraba <realidad objetivamente válida> ha pasado a ser entendido como el resultado de decisiones subjetivas, hasta el punto de que la modernidad puede definirse como un movimiento <from fate to choice><sup>401</sup>. El individuo ha de escoger entre las posibilidades de pensamiento y de acción que le ofrece el ambiente pluralista. La elección se convierte en la categoría moderna más importante, en el rasgo definitorio básico de nuestra época. Incluso, es posible denominar a la modernidad como un vasto movimiento desde la confianza en el destino hasta la elección<sup>402</sup>. Sin embargo, Grace Davie sugiere que este cambio que se produce

---

<sup>398</sup> Davie, G. (2005), “Beliving without belonging: the vicarious religion”, op. cit., pág. 6

<sup>399</sup> Davie, G. (2007), *The sociology of religion*, op. cit., pág. 70

<sup>400</sup> Berger, P- Berger, B- Kellner, H. (1973), *The homeless mind*, op. cit., pág. 156

<sup>401</sup> Berger, P. (1974), *Pyramids of sacrifice*, op. cit., pág. 169

desde una cultura de la obligación a una cultura del consumo es “una mutación en proceso. Un cambio gradual hacia un modelo basado en la libre elección. Hay buenos y malos aspectos, es simplemente una cuestión de cambio”<sup>403</sup>. Grace Davie define este proceso como <el acto de elegir> y, todo ello, con las connotaciones personales de libertad de decisión que se manifiestan en el acto de la elección. Grace Davie se queda con los buenos aspectos de la teoría de las decisiones racionales, entre ellos, el que identifica la libertad de elección con una participación cada vez más activa y verdadera de la religiosidad<sup>404</sup>.

*“Históricamente los europeos fueron obligados, a veces con fuerza física, y más recientemente por respetabilidad. Fuimos a la iglesia para ver y ser vistos...todavía hay rasgos de eso. Hoy la gente va a la iglesia por extraordinaria variedad de razones, pero las razones hoy tienden a ser más religiosas. En general estamos de acuerdo en que es algo bueno”* <sup>405</sup>.

Lejos de la concepción indicadora de la ruptura del antiguo paradigma religioso tradicional, el nuevo paradigma (TDR) pronostica que, por el contrario, una religión monopólica tenderá a ser insuficiente. Se duda de la capacidad de que una sola firma religiosa pueda lograr el monopolio efectivo y real del mercado religioso, pues la segmentación del mercado dificulta el que una religión pueda imponer un monopolio religioso.

Por otro lado, este nuevo paradigma se mueve en una dinámica que considera que el proceso que caracteriza a la sociedad moderna es el de la desacralización de la sociedad. De esta manera, se hace necesario precisar el significado y el concepto de

---

<sup>402</sup> Berger, P. (1997), “El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre”, op. cit., pág. 3. Sin embargo, “sería absurdo afirmar que solamente el hombre moderno toma decisiones. La facultad de elegir es uno de los elementos constitutivos del hombre, y siempre ha sido así. El hombre neolítico tomó decisiones, comenzado por la decisión de hacer instrumentos de piedra. La modernidad ha supuesto más bien una expansión enorme en el ámbito de las decisiones, tanto en lo que se refiere a los individuos como a las sociedades en su conjunto” (Berger, P. (1978), “Opciones del pensamiento religioso”, op. cit., pág. 286).

<sup>403</sup> Davie, G. (2004), “New approaches in the sociology of religion: a western perspective”, *Social Compass*, 51 (1), págs. 78ss

<sup>404</sup> Grace Davie coincide aquí con la teorización de Peter L. Berger que indicaba que el pluralismo, y en extensión la rational choice, permitía que nos encontráramos ante una opción de renovación cognoscitiva. Esta opción acepta el reto de la situación moderna creada por el paso del <hado> a la <elección>, pero sin conceder a esa consciencia moderna el estatus de un ideal y sin destruir todo el contenido religioso de la tradición, con el fin de hacerlo aceptable para las diversas modas intelectuales, tan cambiantes.

<sup>405</sup> Davie, G. (2005), “Beliving without belonging: the vicarious religion”, op. cit., pág. 7

secularización, características y adaptación a los distintos niveles de análisis de la actividad social. Así pues, aunque se puede apreciar un declive de la influencia de la religión en la esfera pública de las sociedades modernas occidentales (desacralización), ésta no necesariamente se corresponde con la disminución de la importancia de la religión en la vida de los individuos. El compromiso religioso individual, por el contrario, en la medida en que haya una oferta religiosa, debería aumentar en condiciones de libre mercado. De cualquier manera, es necesario remarcar que el nuevo paradigma no diagnostica ni el declive ni el aumento necesario de la religión, sino que más bien, intenta explicar las variaciones en la actividad religiosa en determinadas economías religiosas<sup>406</sup>.

Los autores disidentes del paradigma tradicional de la secularización consideran que son muchos los beneficios que el nuevo paradigma (TDR) aporta a la sociología de la religión, frente al tradicional<sup>407</sup>:

- 1- Permite ligar los estudios sobre religión a los realizados en otras áreas de la vida humana. Además comporta un esfuerzo deliberado de traer de nuevo la teoría dentro de la sociología de la religión. Permite, como afirma Iannaccone, “presuponer un compromiso con los objetivos y los métodos de la ciencia en general (...) una búsqueda de las leyes de comportamiento que satisfaga los criterios de objetividad, reproductibilidad y refutabilidad”<sup>408</sup>.
- 2- Tiene una ventaja respecto al viejo paradigma, y es que toma a la situación actual de la religión como una realidad en sí misma, y no la compara con la supuesta situación

---

<sup>406</sup> Stark, R- Iannaccone, L. (1996), “Response to Lechner: Recen religious declines in Québec, Poland and the Netherlands: A theory vindicated”, *Journal for the Scientific Study or Religion*, 35(3), págs. 265-271

<sup>407</sup> Frigerio, A. (2003), “¿Un nuevo paradigma en el estudio de la religión?: Aplicando teorías de la elección racional a dominios irracionales”, op. cit.

<sup>408</sup> Iannaccone, L. (1997), “Rational choice: Frarnework for the scientific study of religion”, en *Rational Choice Theory and Religion*, Lawrence Young, ed. NY, pág. 27

privilegiada anterior -respecto a la cual la forma actual sería una degeneración-. Rompe con el supuesto durkheimiano de que la religión tenía y debe tener como función la de integrar moralmente la sociedad y que si no lo hace es una versión degenerada de la verdadera religión. El nuevo paradigma empieza con la situación de mercado, y analiza las consecuencias de la competencia y de la desregulación para la economía religiosa -sin comparar con una situación anterior de no-mercado-.

- 3- Utiliza la teoría de la elección racional y el modelo de mercado como modelo teórico. El paradigma anterior, por el contrario, realiza un juicio de valor al considerar que toda una serie de consecuencias negativas advienen del hecho de que la actividad religiosa sea dominada por la lógica de la economía de mercados -entre ellos burocratización, ecumenización, posibilidad de cambio, modas religiosas, etc.<sup>409</sup>
- 4- El nuevo paradigma no sólo pone un énfasis inédito en la oferta -en el comportamiento de firmas religiosas no subsidiadas que deben crear una demanda-, sino que postula mecanismos predecibles por la teoría, y posibles de ser refutados empíricamente.

Grace Davie se pregunta sobre quién está en lo cierto y quién permanece en el error, si la teoría de la secularización o la teoría de las decisiones racionales. Sin embargo, para nuestra autora, el elemento clave del debate se centra a “nivel de conciencia religiosa”<sup>410</sup>. Los europeos, señala G. Davie, comprenden su iglesia no como un mercado competitivo de oferta y demanda religiosa –como sí ocurre en los Estados Unidos-, sino como un conjunto de servicios públicos y sociales más con un sistema institucional diferente al estadounidense. Por tanto, el hecho de que se determina una

---

<sup>409</sup> Berger, P. (1967), *The sacred canopy*, op. cit., págs. 127-153

<sup>410</sup> Davie, G. (2007), *The sociology of religion*, op. cit., pág. 87

localización específica de cada una de estas teorías en cada uno de estos territorios (Europa y Estados Unidos), va a depender de la comprensión del sistema de creencias institucionales desarrollados históricamente en dichos lugares geográficos.

Grace Davie también considera que existe una tendencia invasiva, cada vez más acentuada, que consiste en que la teoría de las decisiones racionales está haciéndose presente en la vida diaria de los ciudadanos europeos. Esto se debe a que las iglesias históricas europeas están perdiendo cada vez más su capacidad de disciplinar o monopolizar las creencias religiosas de éstos. Las instituciones religiosas europeas siguen siendo importantes referentes sociales de identidad, pero cada vez más se está imponiendo una cultura de la libre elección propio de la teoría de las decisiones racionales. Las iglesias europeas han perdido la capacidad de inculcar la capacidad de pertenencia explícita a las instituciones religiosas, aunque mantienen la capacidad de consolidar relaciones de creencia con las mismas. Esta capacidad de creencias institucionales, aunque permanece, adquiere connotaciones de reducto de sentido, de universo simbólico cada vez más al margen de la vida cotidiana. Esta reducción del carácter institucional de la religión en Europa conforma el binomio propio de la teoría de Grace Davie: secularización y religión vicaria. Un binomio que está muy próximo al ya desarrollado en la teoría bergeriana: secularización y desecularización de la conciencia.

Por último, G. Davie se pregunta sobre qué paradigma está en lo cierto, si el de la secularización o el de la teoría de las decisiones racionales. La autora señala que cada paradigma se desarrolla y se mantiene fuerte dentro de su ámbito de territorialidad. Es por eso, que la secularización configura el panorama religioso europeo y la TDR el americano. Sin embargo, la autora no cree que esto sea así siempre y de forma perenne. La balanza se decantará por una conquista territorial del modelo americano sobre el modelo europeo, vaticina G. Davie. Esto se debe, fundamentalmente, a lo que en término bergerianos se definiría como <secularización de la conciencia moderna> y que en términos davienianos se define como “el paso de la obligación al consumo” o dicho de otro modo, la pérdida del control de los fieles por parte de las instituciones religiosas o iglesias. Pérdida que se manifiesta en el ámbito de la conciencia. La asistencia a esas instituciones religiosas deja de ser una obligación para convertirse en una elección. Estas instituciones, en las sociedades modernas, pierden el monopolio cosmovisional



que tradicionalmente proporcionaban, ese marco totalizador que representaban, y se convierte en <servicios> disponibles para la elección del consumidor religioso.

## 5. DE LA OBLIGACIÓN AL CONSUMO.

*“Tanto en Europa como en Estados Unidos se está dejando de comprender la religión como una forma de obligación y se la empieza a ver cada vez más como un elemento optativo o de consumo”* <sup>411</sup>.

La situación pluralista es una situación de mercado<sup>412</sup>, donde las instituciones religiosas se vuelven organizaciones de venta y las tradiciones religiosas pasan a ser artículos de consumo. Aparece una simbiosis cultural-económica entre la religión y el consumo. Esta conjunción social conlleva a una crisis de plausibilidad y de sentido, pues existe un <vértigo> inherente a la infinidad de posibilidades e interpretaciones que se le presentan al individuo en su calidad de <consumidor de ofertas de significado social>. La vida cotidiana se convierte en un sistema global de intercambio de mercancías espirituales, religiosas y morales. Algunos autores (Baum y Kepel) piensan que ante esta situación, vacía de significado integrador para con las biografías individuales, aparece una necesidad de búsqueda nostálgica y de una introspección histórica del pasado. Fruto de ello son los actuales fundamentalismos, que actúan como reaccionarios constructos sectarios frente a los hábitos sociales de espacio y tiempo, propios de la modernidad.

---

<sup>411</sup> Ibíd., pág. 97

<sup>412</sup> La religión se transforma, a través de la diferenciación y de la diversificación, en una pluralidad de interpretaciones, cuya finalidad es la de ofrecer a los individuos definiciones del mundo. Estas interpretaciones pretenden establecer identidades, libertad y emancipación respecto a las normatividades comunitarias y trascendentes. Surge en la modernidad, la <religión a la carta>. En el nuevo marco religioso, la religión institucional ha sufrido un proceso de segmentación en la vida social, dando lugar a la <privatización de la religión>. El individuo -ahora consumidor- se encuentra ante una situación de mercado religioso, en el que la mercantilización de lo trascendente y su interacción con las identidades individuales queda reducido al ámbito de la elección y de la preferencia. En su intención de supervivencia ante la crisis de la modernidad, la religión utiliza mecanismos retóricos. Mediante estos mecanismos, la religión pretende convencer y persuadir a la población de individuos (consumidores), siguiendo los parámetros e intereses que más le benefician mercadológicamente. Los medios de comunicación son los principales mecanismos retóricos que utiliza la religión, principalmente, para construir nuevas estructuras de plausibilidad adaptadas a la modernidad. A través de ellos, se produce una acomodación cognitiva o <aggiornamento> de los valores, ideas y creencias a la actual situación de mercado religioso.

La mencionada crisis de plausibilidad deriva en una crisis de fe y de significado. Debido a que las estructuras de plausibilidad de la tradición religiosa han quedado relegadas al ámbito social de lo privado, sólo en esta esfera privada, adquieren un sentido dichas estructuras de plausibilidad religiosa. Grace Davie no está de acuerdo con esta tesis. Por el contrario, y frente a los que como S. Bruce mantienen que la elección de una religión implica necesariamente su privatización, cree que “quienes, en las sociedades europeas, se tomen en serio la opción religiosa querrán que sus puntos de vista tengan tanta presencia en el debate público como en el privado”<sup>413</sup>.

Como antes se indicó, si la fe no es para el individuo una opción plausible, ésta pasa a ser igual que todo lo demás, es decir, un artículo de elección o “preferencia del consumidor”. Los individuos empiezan a definir la realidad, el mundo y sus vidas “sin la ventaja de las interpretaciones religiosas tradicionales y autoritarias”<sup>414</sup>. Aparece el placer de consumir mercancías espirituales-religiosas. La dinámica consumista relega a una neutralidad social a la impositiva categorización religiosa pre-moderna:

*“Las congregaciones que se basan en un sentimiento de obligación de llevar a sus miembros a la iglesia con regularidad tienden a estar en lucha. En contraste, aquellas congregaciones que derivan su fuerza al consumo muestran similitudes con las actividades de ocio del mundo secular”*<sup>415</sup>.

La pluralización<sup>416</sup> tiene un efecto secularizador que hace que disminuya la influencia de la religión en la sociedad y en los individuos. La consecuencia más directa e institucional es el fenómeno de la <privatización de la religión>. Esto es, las definiciones religiosas de la realidad pierden sus categorías de certidumbre y verdad,

---

<sup>413</sup> Davie, G. (2007), *The sociology of religion*, op. cit., pág. 98

<sup>414</sup> Berger, P- Berger, B- Kellner, H. (1973), *The homeless mind*, op. cit., pág. 156

<sup>415</sup> Davie, G. (2001), “The persistence of institutional religion in modern Europe”, op. cit., págs. 105-106

<sup>416</sup> El pluralismo o pluralización describe el alcance de la diversidad religiosa. Aunque las sociedades difieren en este aspecto, dentro de los grupos religiosos también hay diferentes formas de aceptación y reconocimiento de dicho fenómeno en la esfera pública, pudiendo ser estas diferencias comprobables empíricamente” (Davie, G. (2007), “Pluralism, tolerance, and democracy: Theory and practice in Europe”, in T. Banchoff (comp.), *Democracy and the new religious pluralism*, Nueva York, Oxford University Press, pág. 224).

además, pasan a ser meros objetos de elección. Existe una tensión constitutiva en el individuo, debido a la pluralidad de dinámicas y definiciones contrarias de una misma realidad, desde las cuales se pretende la libertad y la opcionalidad. Por el contrario, aparece también lo que G. Davie denomina como “tolerancia”<sup>417</sup>. Esta tolerancia es una característica de todos aquellos que afirman que la diversidad religiosa es beneficiosa y no perjudicial para el pacífico coexistir de las diferentes formas de religión, frente a los que mantienen una tendencia a las condiciones monopólicas de la religión. Este clima de tensión e incertidumbre, son un caldo de cultivo propicio para la aparición de las crisis de sentido, desde las inseguridades existenciales y sus angustias resultantes.

El paso de la obligación al consumo constituye, a juicio de Grace Davie, uno de los cambios más profundos que la modernidad y el proceso de secularización han producido dentro de la condición humana. Además, significa uno de los efectos más trascendentales que la modernidad ha traído consigo para la religión, tanto en lo referente a su condición social (instituciones religiosas) como en su condición de conciencia individual:

*“El proceso de secularización ha producido muchos cambios: de ahí que las iglesias históricas se hayan revelado incapaces de seguir <obligando> a la gente a asistir a misa, a creer en ciertas cosas y a comportarse de determinados modos. Al mismo tiempo está empezando a surgir una cultura de la libre elección”* <sup>418</sup>.

Grace Davie se encuentra aquí muy próxima a la posición bergeriana que señalaba la importancia que representaba, para la modernidad, el paso de lo que él denominaba como “paso del fatalismo a la elección”<sup>419</sup>. Dos son las razones que, a juicio de G. Davie, han determinado que cambie el modelo de sentido y han ocasionado el nuevo paradigma del <mercado religioso>:

1º. La pérdida del monopolio de sentido que tradicionalmente tenían las instituciones religiosas: “Las iglesias históricas -pese a su ininterrumpida presencia-

---

<sup>417</sup> Ibid., pág. 224

<sup>418</sup> Davie, G. (2007), *The sociology of religion*, op. cit., pág. 88

<sup>419</sup> Ver: Berger, P. (1978), “Opciones del pensamiento religioso”, op. cit. Berger, P. (1997), “Pluralismo y dialéctica de la incertidumbre”, op. cit.

están perdiendo sistemáticamente la capacidad de disciplinar el pensamiento religioso de amplias franjas de la población”<sup>420</sup>. Esto quiere decir, que las iglesias están dispuestas a sustituir la noción de creencia colectiva o de conjunto por nuevas formas de creer:

*“Los patrones de ir a la iglesia sobre la base de un sentido de la obligación ya no resuenan para la gran mayoría de la población en Bretaña –y probablemente para la gran parte de Europa occidental-. La gente ya no va a la iglesia por respetabilidad social”*<sup>421</sup>.

2º. El pluralismo religioso debido a las migraciones económicas: “Las gentes que han venido a Europa impulsadas por razones de orden primordialmente económico traen consigo formas distintas de vivir la condición religiosa...el hecho de que los europeos viajen por el mundo, constatando, la existencia de una considerable diversidad religiosa”<sup>422</sup>. Un ejemplo de la relación existente entre el pluralismo religioso y la diversidad religiosa en Europa lo encuentra G. Davie en la comunidad musulmana:

*“El pluralismo religioso es un aspecto crucial de la vida europea tardomoderna, y su característica dominante viene definida por el hecho de que en Europa existan aproximadamente unos trece millones de musulmanes. Además, la situación de la mayoría de estas comunidades de fe cambiaría con su llegada a Europa, puesto que, si en sus países de origen pertenecían a la corriente religiosa principal, ahora se encontraban en una esfera religiosa marginal”*<sup>423</sup>.

Sin embargo, G. Davie señala que hay un elemento que permite observar cómo el modelo americano va cada vez ganando terreno al modelo europeo. Este elemento se advierte en la forma de comprender la religión. Es decir, se pasa de “comprender la religión como una forma de obligación y se la empieza a ver cada vez más como un elemento optativo o de consumo”<sup>424</sup>. Se origina lo que Berger denominó “transformación de la conciencia” o una metamorfosis acontecida en la sociedad

---

<sup>420</sup> Davie, G. (2007), *The sociology of religion*, op. cit., pág. 97; Davie, G. (2004), “New approaches in the sociology of religion: a western perspective”, op. cit., pág. 79

<sup>421</sup> Davie, G. (2001), “The persistence of institutional religion in the modern Europe”, op. cit., pág. 105

<sup>422</sup> Davie, G. (2004), “New approaches in the sociology of religion”, op. cit., pág. 79

<sup>423</sup> Davie, G. (2007), *The sociology of religion*, op. cit., págs. 157-8

<sup>424</sup> *Ibíd.*, pág. 97

moderna y en sus estructuras de conciencia. Grace Davie parafrasea este proceso bergeriano cuando afirma que “el alma de Europa está cambiando pues la gente ya no es religiosa por obligación”<sup>425</sup>. Esta metamorfosis está referida a que ya no existe una figura centralizada, religiosamente concebida, que pueda proporcionar el carácter integrador de sentido y significado que precisan las sociedades modernas. Es decir, las sociedades modernas pierden el monopolio cosmovisional que tradicionalmente proporcionaba la religión. G. Davie lo define, más exactamente, como “un cambio gradual de un entendimiento de la religión como una forma de obligación y hacia un énfasis cada vez mayor en el consumo”<sup>426</sup>. Es decir, lo que antes era moderadamente impuesto, con todas las connotaciones negativas de la palabra, o heredado (un término más positivo) se convierte en una cuestión de elección personal:

*“Voy a la iglesia (o a otra organización religiosas) porque quiero, tal vez por un periodo corto o tal vez por más tiempo, para satisfacer alguna necesidad de mi vida, pues me proporciona lo que quiero, pero sin obligación de continuar si no quiero”*<sup>427</sup>.

Nuestra autora considera que de esta situación de mercado religioso se derivan dos repercusiones: 1º. El patrón de conducta que se detecta no sólo resulta compatible con el modelo histórico de las iglesias europeas, sino que en gran medida depende de él, ya que es necesario y existen iglesias para que los individuos puedan acudir a ellas. 2º. La participación y pertenencias voluntarias están empezando a consolidarse como una realidad de facto, con independencia del peso constitucional de la institución en cuestión.

Muchos sociólogos, entre ellos Peter L. Berger y S. Bruce, consideran que el creyente (consumidor) se encuentra inmerso en un mundo en el que se han desmantelado los monopolios religiosos y culturales, así como ante un mercado espiritual desregulado. Se encuentra ante un panorama religioso en el que la religión institucional se ha segmentado en la vida social moderna, dando lugar al proceso de

---

<sup>425</sup> Davie, G. (2003), “¿Está perdiendo Europa el alma?”, op. cit., pág. 1

<sup>426</sup> Davie, G. (2004), “New approaches in the sociology of religion: a western perspective”, op. cit., pág. 79

<sup>427</sup> Ibíd., pág. 79

<privatización de la religión>. Desde el momento en que el individuo puede elegir entre una de las opciones religiosas (y no religiosas) que se le ofertan, la religión -en sentido durkheimiano- deja de ser una evidencia colectiva, para transformarse en una legitimación privada. Ante a esta postura, G. Davie señala que “frente a los que consideran que la elección de una religión implica necesariamente su privatización, muy al contrario, quienes en las sociedades europeas se toman en serio la opción religiosa querrán que sus puntos de vista tengan tanta presencia en el debate público como en el privado”<sup>428</sup>. En las sociedades europeas, en contraste con la estadounidense, se pasa de un modelo impuesto o heredado a un modelo de elección personal. El individuo va a la iglesia por propia voluntad para satisfacer necesidades vitales o emocionales, sin embargo, ya no existe impedimento alguno para dejar de pertenecer a esa organización religiosa si ésta deja de satisfacer esas necesidades. Se rompe el vínculo impositivo tradicional por nuevos vínculos interesados, estamos ante lo que Berger denomino como “religión a la carta”<sup>429</sup>.

Podemos señalar cuatro posibles maneras a través de las cuales poder observar cómo la cosmovisión tradicional ha cambiado debido al desarrollo de las sociedades modernas:

1. Con el desarrollo de las sociedades modernas, existe un declive de los fundamentos tradicionales de la acción y de la autoridad tradicional respecto a aspectos normativos y legitimadores.

---

<sup>428</sup> Davie, G. (2007), *The sociology of religion*, op. cit. pág. 98

<sup>429</sup> Berger considera que debido al desarraigo que han sufrido los símbolos y la autoridad a nivel institucional en las sociedades modernas occidentales, la esfera privada se erige como el único amparo para la religión. Estamos ante lo que el autor denomina <secularización de la vida social> o privatización de la religión. Este proceso es el determinante del fenómeno de la “desmonopolización” de la religión tradicional y conduce al pluralismo religioso (37). Las religiones tradicionales se sitúan dentro de una dinámica de <mercado>, donde las instituciones religiosas deben <vender> sus <productos>. Esto produce un situación donde, siguiendo la lógica del mercado, las religiones tienen que adaptarse a las demandas de sus clientes, convertidos en potenciales <consumidores>. La religión se transforma, a través de la diferenciación y la diversificación, en una pluralidad de interpretaciones, más o menos próximas a las cosmovisiones tradicionales, con el fin de dar a los individuos una definición del mundo. Además, también pretende establecer identidades, una libertad y una emancipación respecto a normatividades comunitarias y trascendentes. Surge así en la modernidad la <religión a la carta> (Berger, P. (1969), *The social reality of religion*, op. cit., pág. 145).

2. La cosmovisión tradicional retiene su significado en el mundo moderno, particularmente como medio de dar sentido al mundo y como forma de configurar las identidades sociales.

3. Aunque la cosmovisión tradicional mantiene su significado, éste ha sido transformado de forma fundamental. Las tradiciones no desaparecen pero pierden sus vínculos colectivos e integradores de la vida cotidiana. Desaparece su función de interacción social en un espacio compartido:

*“Hay ciertas formas de lo sagrado llamadas a perdurar, incluso en Europa, aunque, si queremos evaluarlas adecuadamente, es preciso situar a Europa –y a las formas de la modernidad europea- en un contexto mucho más amplio”* <sup>430</sup>.

4. La no desaparición de las cosmovisiones tradicionales dependerá del grado de vinculación y adaptación (aggiornamento) a los nuevos contextos del mundo moderno. La cosmovisión tradicional debe ser rearraigada.

Sin embargo, G. Davie considera que son las implicaciones teológicas derivadas del paso de la obligación al consumo, las que van a tener un mayor impacto dentro de este nuevo paradigma. El ejemplo más importante de estas implicaciones teológicas de la religión viene constituido por el concepto de vicariedad:

*“La vicariedad responde a esas formas de pensamiento teológico que necesitamos para adaptarse a las complejidades públicas y privadas, que están incorporadas en estos cambios”* <sup>431</sup>.

## 6. POSTSECULARIDAD Y RELIGION GLOBAL.

*“La forma de la sociedad (sea en términos estructurales o culturales) precede a la modernidad”* <sup>432</sup>.

---

<sup>430</sup> Davie, G. (2007), *The sociology of religion*, op. cit., pág. 98

<sup>431</sup> Davie, G. (2005), “From obligation to consumption: a framework for reflection in northern Europe”, op. cit., pág. 295



En el capítulo final de *Religion in Britain since 1945*, G. Davie desarrolla -en una tabla esquemática- dos conjuntos de ideas: modernidad y postmodernidad, por un lado, y modernismo y postmodernismo, por otro. Sin embargo, como ella misma aclara, “hemos de aproximarnos con cautela a su contenido, ya que el diagrama ni postula ni establece un conjunto de relaciones necesarias.... La intención de la tabla es la de señalar de forma sintética lo que en realidad es un conjunto de cambios profundos, complejos y confusos”<sup>433</sup>. Pues bien, si nos acercamos a este esquema con el cuidado que la autora nos advierte, podemos descubrir una serie de elementos muy clarificadores sobre la dicotomía de nuestro objeto de estudio. En primer lugar, podemos determinar cómo la relación entre religión y modernidad, desde la perspectiva de la diferencia entre modernidad y postmodernidad, G. Davie la entiende como un asunto de <portadores de la modernidad>. Grace Davie -igual que Berger- no considera que el proceso histórico de la modernización sea “un estado definitivo” de ciertas sociedades modernas, sino más bien, lo considera como un estado progresivo de estabilización social debido, fundamentalmente, al grado de implicación institucional de dichas sociedades dentro de los procesos modernizadores “portadores”<sup>434</sup> del proceso de modernización.

La secularización hizo posible el extraordinario despliegue de las ciencias y la técnica moderna, lo cual hizo a las sociedades secularizadas depender de su tutela, además de conformar una crítica a todo pensamiento tradicional. De este modo, la modernidad queda definida como la época de conquista de la madurez por parte del hombre, que por medio de la razón científica y de la técnica, consigue un alto nivel de

---

<sup>432</sup> Davie, G. (1994), *Religion in Britain since 1945: believing without belonging*, op. cit., pág. 192

<sup>433</sup> Davie, G. (2007), *The sociology of religion*, op. cit., pág. 92

<sup>434</sup> El concepto de <portador> está tomado de Max Weber. “Con este concepto nos referimos a un proceso institucional o a un grupo que ha producido o transmitido un elemento determinado de la conciencia. También esta relación puede ser intrínseca o extrínseca, <necesaria> o <accidental>”. (Berger, P. (1973), *The homeless mind*, op. cit., pág. 98); Berger señala cuáles son los principales portadores de la modernidad: “In specifying the institutions that have brought about modernity, the most important is the technology that has produced industrial civilization. Other important institutions include the market economy, an enormously powerful modernizing institution; the contemporary state, as it has developed in the last few centuries; bureaucracy in all its forms; the contemporary city; and recent means of mass communication”. (Berger, P. (1978), “Secular branches, religious roots”, op. cit.). J. M<sup>a</sup>. Mardones en su obra *Posmodernidad y conservadurismo* (1991), pág. 15-36, señala que a Berger se le puede encuadrar dentro de un núcleo duro dentro de la tradición postmoderna. Señala además, que ese núcleo duro bergeriano estaría formado por: a) la producción científico-técnica, b) la burocracia de la administración del Estado, c) el pluralismo cultural. En este sentido, considera que si se mira la sociedad desde el primero de los <portadores>, ésta se convertiría en una sociedad industrial, posindustrial, de las nuevas tecnologías. Desde el segundo <portador>, la sociedad se constituiría como democratizada, administrada. Por último, desde el tercer <portador>, la sociedad se constituiría como fragmentada, diferenciada.



emancipación respecto de la independencia de la naturaleza. Este periodo histórico -debido al proceso de secularización- se presenta como una forma de religión que otorga a la técnica y a la ciencia un estatus mesiánico que mitigue la teodicea histórica y presente una formulación utópica del futuro. Una vez que la ciencia y la técnica se erigen como solución omnipresente para los problemas de la cotidianidad mundanal, la religión -basada en la incomprensibilidad del mundo y en el desamparo del ser humano dentro de un mundo incomprensible- entra necesariamente en crisis y en continuo declive. Grace Davie piensa que la urbanización y la producción, debido a la transformación que producen en la vida humana, constituyen una de las más importantes causas y factores del paso de la modernidad a la postmodernidad.

Como anteriormente hizo Peter Berger, Grace Davie se pregunta cuáles son los mecanismos por los que se transmite la modernización, es decir, ¿cuáles son los <portadores> de la modernidad a la postmodernidad?. La autora señala que estos procesos son esencialmente económicos, políticos y culturales, dentro de una continua interrelación de reciprocidad. Pero, no cabe duda de que las causas primarias de la modernidad en las sociedades occidentales son: 1º. La transformación tecnológica de la economía; 2º. La urbanización. Esta revolución tecnológica de la modernidad -a pesar de ser el motor fundamental del proceso de modernización-, sin embargo, no puede ser considerada como un determinismo tecnológico, pues viene determinada por otras muchas fuerzas, tanto sociales como políticas e ideológicas. Así pues, los portadores primarios de la modernización están constituidos, a juicio de G. Davie, por todos los fenómenos de difusión de la economía tecnologizada e industrializada y la urbanización. La urbanización deja de ser un portador secundario, como lo era para Peter Berger, y pasa a ser un portador primario. Dentro de los procesos que pueden ser considerados como <portadores> primarios de la postmodernidad destacan la movilidad social, la educación de masas y la comunicación de masas y, fundamentalmente, la tecnología de la información.

La importancia de la urbanización radica en que crea un medio en el que se abren multitud de opciones morales y religiosas. Aparece el llamado <hado de la elección>, que está íntimamente ligado a la relativización sociocultural de las cosmovisiones tradicionales. Debido a la urbanización y la movilidad social, el individuo se desplaza desde una situación social homogénea -el campo, la aldea, el pueblo pequeño- a una

gran ciudad y se ve, repentinamente, confrontado con una gran diversidad de opciones tanto existenciales como ideacionales. En este sentido, todo lo que anteriormente se daba por sentado en su lugar de origen (pueblo o aldea) -creencias religiosas, normas morales, la identidad del individuo- se vuelve cuestionable.

La otra singularidad de este esquema explicativo que propone G. Davie se encuentra en la distinción entre modernismo y postmodernismo. Aquí no hablamos ya de portadores primarios ni secundarios de la modernización, sino que el elemento característico de esta dicotomización se encuentra en establecer una “incisiva crítica” en lo que se denomina como “grandes relatos” o “grandes narrativas”. Es decir, estaríamos ante un escenario de fragmentación de las tradicionales meta-narraciones de sentido en favor de nuevos espacios diferenciados que ofrecen pluralidad de opciones de sentido ante pluralidad de necesidades del mismo. Es aquí, dentro de la dicotomía modernismo-postmodernismo, donde G. Davie sitúa la principal y más importante característica de la postmodernidad: El paso de la obligación al consumo. Sin embargo, es también dentro de esta dicotomía donde la autora señala el principal problema de lo que determinará la <secularización de la conciencia moderna> o, como diría Berger “la pérdida de lo dado por supuesto”:

*“La cuestión no estriba ya en encontrar un gran relato para sustituir al antiguo: la idea entera de las grandes narrativas, del tipo que sea, quedará convertida en una noción profundamente sospechosa, de acuerdo con una actitud que habrá de impregnar tanto el pensamiento religioso como el laico. El modo en que se enfoca la teología de la postmodernidad, por ejemplo, viene a socavar lo establecido en las fórmulas tradicionales, sea en el plano sustantivo o en el metodológico. Ni lo que uno hace en el ámbito de la teología ni el modo en que lo hace pueden seguir considerándose elementos dados”*<sup>435</sup>.

La modernidad de las sociedades occidentales se construye históricamente sobre los escombros de la religión, lo cual constituye un común denominador, pero de distinta manera, según países<sup>436</sup>. De igual modo, las sociedades vienen también definidas por el paso de la etapa pre-moderna a la etapa moderna, por la existencia de determinadas formas de religión que determinan el grado de seguridad ante la anomia y la incertidumbre propias de las sociedades modernas. Todos estos condicionantes, y otros

---

<sup>435</sup> Davie, G. (2007), *The sociology of religion*, op. cit., pág. 96

<sup>436</sup> Ver: Davie, G. (2000), *Religion in modern Europe. A memory mutates*, op. cit.

muchos, determinan el grado de profundización del proceso de modernización que se ha producido en unos países y en otros. Es por esto, señala G. Davie, que “en algunas partes de Europa, el proceso de modernización comenzó más de un siglo antes que en otros estados, por lo demás vecinos (el caso de Gran Bretaña y Francia ilustra adecuadamente esta afirmación). En otras zonas -como en España y Portugal, por ejemplo-, el proceso sufriría retrasos”<sup>437</sup>.

Esta estrecha relación que G. Davie observa entre el proceso de modernización y el desarrollo territorial, que viene determinado por la temporalidad, ha condicionado que, principalmente, Gran Bretaña y Francia hayan ofrecido una batalla peculiar a dicho fenómeno. Por ejemplo, en los países anglosajones esta emancipación se ha vivido a través de la privatización de la religión, devenida en cuestión individual, formalmente separada de la vida pública. Mientras en Francia ha estado comprometida con un proceso de eliminación de la religión, la cual se asociaba al oscurantismo y el rechazo de la democracia. Las huellas de este combate han sido profundas y duraderas.

En su obra *Religion in modern Europe. A memory mutates* (2000), G. Davie señala que la modalidad religiosa <creer sin pertenecer>, se afirmaría como una de las características (paradójicas) de la modernidad secularizada, con desigual penetración en los distintos países, pero adquiriendo importancia en todos ellos. La expresión se refiere, como ya se ha señalado, al hecho conocido de que el contacto con las iglesias ha disminuido drásticamente mientras que las creencias religiosas básicas persisten, y con estas las identidades religiosas. Un fenómeno reciente y una realidad alternativa al que esbozan las teorías clásicas de la secularización, merced a las cuales todas las dimensiones de la religiosidad tenderían a declinar conforme avanza la secularización, irremediablemente.

Un año antes, en su trabajo “*Europe: The Exception That Proves the Rule?*” (1999), G. Davie consideraba que los datos empíricos sobre las prácticas y las creencias religiosas parecen desmentir las predicciones:

*“Las tendencias demuestran que la religión no está decayendo en el mundo moderno, salvo quizá en Europa occidental, aunque el propio Harvey Cox en uno de sus últimos libros cree que*

---

<sup>437</sup> Davie, G. (2007), *The sociology of religion*, op. cit., pág. 92

*los europeos, al fin y al cabo, tampoco son una excepción al despertar religioso que recorre el mundo”*<sup>438</sup>.

En Europa, la realidad es bastante más compleja de lo que parecen mostrar las encuestas. Por ejemplo, nos encontramos con la creencia sin pertenencia (*believing without belonging*)<sup>439</sup>, un fenómeno moderno de la creencia en un Dios, sin por ello pertenecer a ninguna de las religiones, produciéndose un alejamiento de la ortodoxia institucional al que se refiere G. Davie, que ha estudiado la transformación religiosa en la sociedad europea de fines del siglo XX. En algunos sitios, como en Escandinavia, hay un proceso contrario: participar sin creer.

En su obra de 1996, “*Croire sans appartenir: le cas britannique*”, G. Davie señalaba que no desaparece la búsqueda de lo sagrado, se expresa, busca y vive de otras formas en donde las instituciones no pueden mantener de la misma manera que hasta hace no mucho el rol histórico de garantes y depositarias en exclusivo de lo sagrado. La religiosidad de estos tiempos parece estar demandando flexibilidad. Conjuntamente y como contraparte, o como parte de lo mismo, se aprecian búsquedas y demandas en sentido contrario. Varios estudios nos remiten al fenómeno creciente de creyentes sin iglesia, como se lo categorizó en algún momento, o creyentes sin religión que aparecen en aumento en varias investigaciones, en algunos lugares con más peso y en otros con menos. Por ejemplo, en Brasil han pasado del 4,8% al 7,3% en la década 1991-2000.<sup>23</sup> En Uruguay, la cifra es todavía mayor: 23%. Este tipo de conducta, junto con el importante número de personas que se declaran creyentes y se identifican dentro de una tradición religiosa, pero que luego no tienen vinculación con esta, es lo que Grace Davie ha llamado “creer sin pertenecer”<sup>440</sup>.

---

<sup>438</sup> Davie, G. (2002), “Europe: The exception that proves the rule?”, op. cit., pág. 65

<sup>439</sup> Ibíd., págs. 65-83

<sup>440</sup> Davie, G. (1996), “*Croire sans appartenir: le cas britannique*”, en G. Davie y D. Hervieu-Leger (orgs.), *Identités religieuses en Europa*, París, La Decouverte.

## 7. LA NUEVA ESPIRITUALIDAD LAICA.

En las sociedades modernas occidentales, señala G. Davie, se está produciendo actualmente un debate socio-cultural en torno a las relaciones entre la religión, el Estado, la laicidad y el laicismo. La dinámica globalizada, plural y secular de nuestras sociedades, requiere de un diálogo interreligioso y un diálogo con el Estado como mediador entre los diferentes conflictos religiosos. En nuestras sociedades secularizadas conviene, primero, determinar si el <laicismo> corresponde a una secularización de la sociedad occidental o si se trata de una actitud de indiferencia para con el fenómeno religioso. De igual forma, se pretende también analizar si en las sociedades modernas occidentales la <laicidad> corresponde o no ha dicho proceso de secularización o de indiferencia radical hacia la religión. Sin embargo, este laicismo no es un fenómeno exclusivamente occidental, aunque su génesis se encuentra en occidente. Ha afectado inevitablemente a las culturas del Este. La pregunta sería, entonces: ¿Existe una forma Este-Asiática distintiva de laicismo? o ¿en qué medida este laicismo oriental se alía con las éticas económicas del <ascetismo intramundano> y la racionalización de ese mundo empírico?. Grace Davie considera que es muy importante advertir las “marcas durkheimianas”<sup>441</sup> de referencia en este contexto. Estas marcas nos advierten de que la laicización y la modernización están necesariamente conectadas. El sistema universal de la conciencia colectiva actúa, en este sentido, como un elemento clave en la moralidad pública más allá de cualquier particularidad teológica e ideológica.

Es necesario considerar, para desarrollar el debate, que dichos términos tienen connotaciones distintas dependiendo de su localización geográfica:

*“El término laicismo se usa en España para designar el movimiento ideológico, social y cultural que impulsa a la separación estricta de la Iglesia y del Estado y la neutralidad absoluta del Estado y de todo ordenamiento jurídico en materia de religión, (...) mientras que el término <laicidad>, mucho más usado en Francia, significa simplemente la filosofía política y moral que fundamenta ese movimiento ideológico y social. Por otro lado, el término <laicismo> no se usa en Francia porque es considerado por parte de los adversarios de la laicidad como sinónimo de intolerancia dogmática y de agresividad contra las manifestaciones religiosas. (...) En España son los círculos católicos quienes siguen viendo en el <laicismo> el*

---

<sup>441</sup> Davie, G. (1999), “Religion and laïcité”, en M. Cook y G. Davie (comps.), *Modern France: society in transition*, Londres, Routledge, pág. 205

*fantasma de la antirreligión y la lucha a muerte contra la Iglesia católica. Sin embargo, nada más lejos del pensamiento laicista que la intolerancia y la exclusión de las religiones”* <sup>442</sup>.

Grace Davie señala que en Francia, el concepto de laicidad representa un símbolo de orgullo nacional que puede encontrarse en suelo secular: “En Francia no hay rey, no hay iglesia estatal, solo ceremonia estrictamente secular”<sup>443</sup>. Sin embargo, no debemos confundir la <laicidad> con otros elementos del debate religioso actual como el anticlericalismo, el agnosticismo, el ateísmo, o el indiferentismo religioso. Tampoco se puede confundir la laicidad con un laicismo de corte militante que busca eliminar la religión de la vida social en nombre de la libertad. Estaríamos así, en un paralelismo con el paradigma de la secularización en sentido ilustrado, es decir, como desaparición total de la religión en la vida pública. Contraria a esta línea de pensamiento, tanto Grace Davie como Hervieu-Léger, consideran que la secularización de la vida privada no incide en reconocer que la religión representa en sí misma un valor de civilización. Es decir, que la dicotomización que se establece entre la laicización de las instituciones públicas y la secularización de las opciones privadas no implica que el individuo no valore y se adhiera –de forma generalmente pasiva- a la religión como marco de sentido socio-existencial. Esta secularización de la vida privada, que para G. Davie representa la forma más explícita de secularización de la conciencia, constituye la denominada “creencia débil” y el debilitamiento de la pertenencia religiosa, elementos claves para definir el concepto de laicidad social.

Como ya se ha señalado, la laicidad –señala Davie- no debilita la influencia de la religión en la vida social sino que aporta otro tipo de presencia de ésta en el ámbito público social. No es una pérdida de influencia religiosa, sino un otorgar a la religión una nueva relevancia y significatividad social. Sin embargo, la laicidad es sinónima de una secularización de las pertenencias religiosas y una relativización de las formulaciones dogmáticas de la religión actual, cuyo fin es el de garantizar una coexistencia pacífica dentro de un pluralismo social en las sociedades modernas.

Existen dos formas de relacionar la laicidad y el proceso de secularización actual:

---

<sup>442</sup> Cifuentes Pérez, L. M. (2005), “La laicidad y la nueva Europa”, *Iglesia Viva*, nº. 221.

<sup>443</sup> Davie, G. (1999), “Religion and laïcité”, op. cit., pág. 201

1. La relación existente entre la laicidad y el proceso de secularización se hace patente en su evolución semántica, la cual “es reflejo del complejo proceso histórico de construcción de la sociedad moderna, secular y plural”<sup>444</sup>.

2. Otra forma de aproximar la laicidad a la secularización consiste en “mostrar cómo sus diferentes acepciones y usos corresponden con las diferentes etapas y momentos del proceso de secularización de las sociedades modernas”<sup>445</sup>.

En el mundo actual disponemos de tres modelos de desarrollo del concepto de <laicidad> a partir de los cuales, y dependiendo de su localización geográfica, de la tradición y modelo teórico en el que se desarrolla, poder desarrollar una teorización general sobre la relación intrínseca entre la <laicidad> y el proceso de secularización en las sociedades modernas occidentales. Estos modelos son: el modelo francés, el modelo americano, y el modelo español. Dentro del modelo francés<sup>446</sup>, la laicidad surge influenciada por la secularización política como ámbito autónomo e independiente de lo religioso: “En Francia, las funciones públicas de la religión son reemplazadas sistemáticamente por el estado”<sup>447</sup>. El modelo americano presenta un concepto de laicidad como expresión de una secularización de la vida social respecto a la esfera religiosa. Por último, el modelo español identifica la laicidad con un proceso de secularización en sentido weberiano, es decir, como una derogación de la religión en tanto que <comunidad de fe obligatoriamente monopolística>, en favor de un declinar religioso de carácter denominacional en el marco de una situación social plural, civil y de mercado<sup>448</sup>. Un modelo cuya laicidad se desarrolla en torno al debate de la idoneidad

<sup>444</sup> Velasco, D. (2005), “La construcción histórico-ideológica de la laicidad”, *Iglesia Viva*, nº. 221, pág. 8

<sup>445</sup> Ibíd, op. cit, pág. 9. Ver también: Casanova, J. (2000), *Religiones públicas en el mundo moderno*, op. cit. Ver también: Bauberot, J. (2005), *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, París, Seuil; Bauberot, J. (2004), *La laïcité à l'épreuve: religions et libertés dans le monde*, París, Universalis.

<sup>446</sup> Hervieu-Léger, D. (2003), *Catholicisme, la fin d'un monde*, op. cit., págs. 54ss

<sup>447</sup> Davie, G. (1999), “Religion and laïcité”, op. cit., pág. 206

<sup>448</sup> Casanova, J. (2000), *Religiones públicas en el mundo moderno*, op. cit. pág. 129. Según José M<sup>a</sup>. Castillo, este tipo de laicidad española vendría derivada de lo que él llama <confesionalismo exclusivista>. Ver: Castillo, J. M<sup>a</sup>. (2005), “La religión en la sociedad española actual”, Conferencia inaugural del Master Universitario en Ciencias de las Religiones, Universidad de Granada, (Granada, 28 de Octubre).



de transmitir los valores tradicionales asociados a la moral católica, o bien, los nuevos valores asociados a la sociedad laica actual.

La laicidad ha permitido el paso de una desinstitucionalización de la religión y de un desencanto nómico-político a una religión más existencial, más comprometida con las necesidades espirituales inmediatas, con el discurso ecuménico y con el diálogo interreligioso. En este sentido, la laicidad se manifiesta como un elemento fundamental en el proceso de secularización y desencantamiento religioso de raíz tradicional dentro de las sociedades modernas occidentales, amparadas antaño en el catolicismo:

*“Laicismo o el sustantivo laicidad es el concepto clave. Francia no es una república que, ni reconoce, ni apoya económicamente cualquier religión particular, pero que garantiza a toda su libertad de ciudadanos de conciencia y libertad de practicar su fe respectiva. Más expresamente esto es un concepto al cual denota la ausencia de religión de asuntos públicos espaciales y públicos, las consecuencias de cual son considerables en la vida diaria”* <sup>449</sup>.

## 8. GLOBALIZACIÓN Y RELIGIÓN.

La globalización y su carácter multidimensional hacen que la religión encuentre cada vez más difícil mantener su aceptabilidad (estructura de plausibilidad) y su identidad, pues se hace casi imposible acceder a la fundamentación y legitimación social, por parte de la sociedad en su conjunto. Los cambios macroeconómicos que trae consigo la globalización hacen cada vez más difícil que los individuos dejen de ser víctimas de un proceso que es incontrolable. Los individuos no forman ya una comunidad unitariamente constituida, como afirmaba Berger, bajo un universo social nómicamente establecido; sino que, ahora se hallan distribuidos en numerosas áreas distintas de la sociedad. Nos estamos refiriendo a la denominada relación Norte-Sur, que en G. Davie adquiere una gran importancia a la hora de configurar el mapa de la globalización. A través de esta territorialización religiosa, G. Davie conecta con la definición que Berger desarrolló en su obra *Many Globalizations* (2002), donde hablaba de dos factores fundamentales para definir la globalización: el geográfico y el

---

<sup>449</sup> Davie, G. (1999), “Religion and laïcité”, op. cit., pág. 201



sociológico. Respecto a esta relación de factores, G. Davie considera que cada vez se acentúa más la bipolaridad entre zonas religiosas del sur (cristianos y musulmanes), y zonas más secularizadas en el norte (liberales del norte de Europa). Berger se refería a estos últimos como la élite cultural transnacional, que consiste en “gente con una elevada educación de estilo occidental, sobre todo en humanidades y ciencias sociales <club de cultura universitaria>”<sup>450</sup>. Al otro extremo de esta excepcionalidad de élite, se encontraba el nivel popular, que era el verdadero caldo de cultivo para el desarrollo del resurgimiento y la globalización religiosa.

Atendiendo exclusivamente a la dimensión económica de la globalización, las connotaciones que se derivarían hacia la religión serían básicamente no favorables. Ante esta situación de crisis de plausibilidad nómico-religiosa, la religión se encuentra ante una situación de “proporcionar un refugio a todos aquellos que intentan guarecerse del proceso de la globalización”<sup>451</sup>. Sin embargo, si “abarcamos toda la gama de transformaciones que está- experimentando el mundo moderno (económico, político, social y cultural), entonces el lugar que cabe asignar a la religión resulta mucho más significativo”<sup>452</sup>. En este sentido, la globalización trae consigo la denominada <globalización religiosa>. Este tipo de globalización debe su especificidad a las denominadas <redes transnacionales> o modernas formas de comunicación, que permiten que las actividades religiosas adquieran un carácter universal de participación y de acceso. A esta visión negativa de la globalización de G. Davie, se une la visión negativa de Berger, en tanto que heredera y portadora de la crisis de sentido moderna, posibilitará la búsqueda de mecanismos que posibiliten, a su vez, la huida de esa crisis y salvar, de esta forma, la <deseccularización del mundo> del aprisionamiento que sobre ella ejerce el binomio modernidad-secularización. Por el contrario, frente a estas visiones negativas de la globalización aparecen voces como la de José Casanova que, al contrario que Grace Davie o Peter Berger, cree que existen aspectos positivos que se explicitan, fundamentalmente, relacionados con la religión. Según este autor, la globalización representa una gran oportunidad para los regímenes religiosos transnacionales, como el catolicismo y el islam, para liberarse del corsé de la nación-

<sup>450</sup> Berger, P.-Huntington, S. (2002), *Many globalizations*, op. cit., pág. 1-17

<sup>451</sup> Davie, G. (2007), *The sociology of religion*, op. cit., pág. 211

<sup>452</sup> *Ibíd.*, pág. 211

estado y reconquistar sus respectivas dimensionalidades transnacionales y su protagonismo en el escenario global. El problema lo encuentra J. Casanova cuando advierte que esta situación es una utopía más que una realidad, pues, esta transnacionalidad queda restringida a <comunidades transnacionales imaginadas> y no a valores geopolíticos territoriales. De esta teorización de J. Casanova, se deriva una de las premisas fundamentales de la sociología de la religión de G. Davie sobre la globalización: “el debate adquiere formas diferentes en función de las distintas regiones del mundo donde se concrete”<sup>453</sup>.

## 8. 1. El concepto de globalización y sus consecuencias.

*“La globalización no es unidimensional. Es el resultado de una evolución histórica multidimensional verificada con una multitud de polos de actividad, evolución en la que la religión ocupa un lugar central”*<sup>454</sup>.

Igual que ocurría con el concepto de secularización, que según Davie tenía un carácter multidimensional, ocurre con el concepto de globalización. Es decir, la globalización “significa cosas distintas en función de quien las emplee”<sup>455</sup>. La globalización adquiere un triple significado: económico, político y socio-cultural. Desde el primer significado se define la globalización como “un movimiento de carácter económico impulsado por una determinada ideología que asigna un lugar mínimo a la religión”<sup>456</sup>. Es a nivel macroeconómico donde se producen cambios de la globalización que adquieren connotaciones negativas al resultar ser inevitables para los individuos y las comunidades. Grace Davie coincide con J. Casanova al señalar que las redes transnacionales resultan ser las causantes de los cambios que se producen en las iglesias o demás confesiones religiosas. Esta transnacionalidad o desterritorialización va a dar lugar a una concepción negativa de la globalización, en la medida en que los territorios en vías de desarrollo adoptan una actitud de atrincheramiento religioso para con las fuerzas económicas occidentalizadas. En este sentido, la propia globalización

---

<sup>453</sup> Ibíd., pág. 208

<sup>454</sup> Ibíd., pág. 214

<sup>455</sup> Ibíd., pág. 211

<sup>456</sup> Ibíd., pág. 212

hace que la religión adopte un significado totalmente ajeno a la idiosincrasia inherente al proceso mismo. Es decir, la religión “proporciona un refugio para todos aquellos que intentan guarecerse del proceso de globalización”<sup>457</sup>. Sin embargo, la globalización también adquiere connotaciones positivas, al margen de las que pueda originar desde la perspectiva macroeconómica. Esta positividad, que resulta de comprender la globalización desde la óptica de su significado político y –fundamentalmente- socio-cultural, otorga mayor significatividad a la religión. El ejemplo más notorio lo encuentra G. Davie en los cambios producidos en la iglesia católica. Estos cambios se hacen manifiestan de dos formas:

1º. *Cambios en la organización.* Se produce una expansión neurálgica y transnacional que conduce a una deslocalización de las iglesias matrices.

2º. *Cambios en la complejidad.* Complejidad que se produce debido a las denominados “portadores de la globalización” como pueden ser los movimientos demográficos, la reestructuración geo-política norte-sur, la expansión macroeconómica, la movilidad, etc.

Grace Davie se posicionaría, de esta forma, más próxima a las consideraciones teóricas de J. Casanova sobre la globalización que a las de Peter L. Berger. Es decir, se alejara de una visión negativa de la globalización como “heredera y portadora de la crisis de sentido moderna”<sup>458</sup>, y se acercará a una postura más positiva que considera que el fenómeno de la globalización representa una gran oportunidad para las confesiones religiosas (catolicismo, Islam, etc) transnacionales para alcanzar un estatus de estabilidad y dimensionalidad global. La globalización, en definitiva, adquiere en Grace Davie dos significados muy particulares. Por un lado, representa el elemento perfecto para que estas confesiones -antes señaladas- y otras muchas, “reclamen” el lugar público que les corresponde. Por otro lado, esta dinámica liberadora representa un problema importante en el panorama religioso internacional pues, como bien representa S. Huntington en *El choque de civilizaciones* (1997), puede incomodar las denominadas

---

<sup>457</sup> Ibíd., pág. 211

<sup>458</sup> Berger, P- Huntington, S. (2002), *Many globalizations*, op. cit., pág. 30

<estructuras de plausibilidad><sup>459</sup> de la “creencia sin pertenencia”. La llegada de pequeñas comunidades musulmanas o cristianas a territorios nuevos o de acogida como exponentes de esa transnacionalización molesta a las comunidades ya existentes en esos lugares, advierte G. Davie. Esa molestia se fundamenta, esencialmente, en la ruptura del status quo o de <lo dado por sentado> de carácter inmovilista de las mismas sociedades de acogida, que ven cómo el espacio público es reclamado por particulares y singulares, pero a la vez extrañas y legítimas formas de dar sentido moral e institucional a la realidad social.

## 9. FUNDAMENTALISMOS Y MODERNIDAD.

La segunda mitad del siglo XX (Huntington) y, especialmente, la década de los años setenta (Kepel), significó -como señalan algunos sociólogos contemporáneos- un drástico cambio de paradigma<sup>460</sup> en la interpretación y en la experiencia del fenómeno religioso. Los mismos sociólogos y filósofos que anteriormente fueron testigos de la “muerte de Dios”, hasta finales de la década de los sesenta, son ahora testigos del resurgir religioso en la modernidad. Muy significativos son los nuevos rumbos y planteamientos a partir de <fechas bisagras> para el fenómeno religioso. Autores como Harvey Cox y Peter Berger -entre otros muchos-, muy críticos con la vigencia y vitalidad de la religión tradicional en la modernidad, ven ahora los errores de sus teorías

---

<sup>459</sup> Berger, P. (1967), *The sacred canopy*, op. cit. Berger considera que la realidad de la vida cotidiana, desde su concepción objetivamente significativa por los individuos y, como subjetivamente concebida por la conciencia social, depende de la presencia de una estructura social dentro de la cual esta realidad se toma con absoluta credibilidad. Todos estos procesos sociales necesarios para el mantenimiento de la realidad es lo que Berger denomina <estructura de plausibilidad>.

<sup>460</sup> “Mi idea es que la suposición de que vivimos en un mundo secularizado es falsa. El mundo de hoy, con algunas excepciones, es tan furiosamente religioso como lo fue alguna vez, y en algunos sitios más que antes. Esto quiere decir que lo que los historiadores y sociólogos denominaron <teoría de la secularización> está esencialmente equivocada. En mis trabajos tempranos yo colaboré con estas ideas sobre la teoría de la secularización. La mayoría de los sociólogos teníamos buenas razones para sostener esas ideas... La teoría que se corresponde a los trabajos de 1950 y 1960, la idea es simple: la modernización conduce al declive de la religión, tanto en la sociedad como en las mentes de los individuos. Esta es la idea clave que ha resultado estar equivocada. Para estar seguros, la modernización ha tenido algunos efectos secularizadores, en algunos sitios más que en otros. Pero también ha provocado fuertes movimientos de contrasecularización”. (Berger, P. (1999), “The desecularization of the world. A global overview”, op. cit., pág 2). “La vitalidad de la religión y más aún su renovado uso fundamentalista en tantos y distintos países, relativiza el triunfo aparente de la secularización”. (Schupe, A y Misztal, B. (1998), *Religion, mobilization and social action*, Westport, CT, Praeger). Debo señalar aquí, que mi posicionamiento dentro de mi tesis doctoral no está en nada de acuerdo con la concepción según la cual Berger sufre un cambio de paradigma en su concepción religiosa.

de la secularización y pretenden redefinir sus perspectivas sociológicas respecto a la religión: “Aquellos que descuiden la religión en sus análisis de los asuntos contemporáneos lo hacen en el gran peligro”<sup>461</sup>. Esta nueva actitud (¿cambio de paradigma?) se refleja en obras como la de Morris Berman *El reencantamiento del mundo* (1995), la obra de Harvey Cox *El regreso de Dios* (1998), en la que se analiza el triunfo de los nuevos movimientos religiosos (pentecostales) y su globalización, y más recientemente Peter Berger que en su escrito *The desecularization of the world* (1999), analiza cómo, a excepción de Europa, el mundo permanece fuertemente cohesionado por el fenómeno religioso y reivindica el papel de la religión en el espacio público<sup>462</sup>. ¿A qué se debió este cambio?, ¿cuáles fueron las causas por las que se produjo el resurgimiento de la religión en esta época?.

A la hora de abordar esta problemática, Grace Davie parte de una premisa defendida por la mayoría de los sociólogos de la religión contemporáneos: “Los fundamentalismos son productos de la modernidad, dado que surgen del choque producido entre las culturas basadas en la modernidad y las ancladas en la tradición”<sup>463</sup>. En este sentido, la autora estaría muy próxima a las consideraciones de Peter Berger o José Casanova, autores que consideran que en la actualidad existe una proliferación de integrismos y fundamentalismos<sup>464</sup> que, en determinadas áreas geográficas y sectores

<sup>461</sup> Berger, P. (1999), “The desecularization of the world: A global overview”, op. cit., pág. 18

<sup>462</sup> José Casanova defiende, junto con Peter Berger y otros, el papel de la religión en el ámbito público como muestra del resurgimiento religioso actual. Ver Casanova, J. (2000), *Religiones públicas en el mundo moderno*, op. cit. Berger indica que sus estudios anteriores sobre el proceso de secularización son un error, y que “el mundo de hoy es tan furiosamente religioso como siempre, e incluso más en algunos sitios”. Berger, P. (1999), *The desecularization of the world*, op. cit.

<sup>463</sup> Davie, G. (2007), *The sociology of religion*, op. cit., pág. 190

<sup>464</sup> “Tendríamos así que el fundamentalismo moderno vendría a ser, más que una actitud difusa de base (el sentimiento de desamparo y sin sentido moderno y la búsqueda de un fundamento que compartiría con el reciente revivir general de lo religioso, desde la ufología hasta el neosatanismo), una formación sociocultural, magmática pero específica, en la que el espíritu de secta surgido de la modernidad vendría a arraigar en una añoranza masiva de sentido”. (Cardín, A. (1997), “Movimientos religiosos modernos”, op. cit., pág. 146). En la actualidad, los fundamentalismos suelen presentarse como actuaciones de violencia que se inscriben en la lógica de la reacción extrema al proceso de secularización surgido en el siglo XVIII, que concluyó con la declaración de la muerte de Dios en la primera mitad del siglo XX. Estas reacciones extremas son minoritarias y no representan a la cultura de las religiones en nombre de las cuales actúan. Sin embargo, sus protagonistas tienen compromiso intensivo con sus formas de pensamiento, interpretan de forma radical las fuentes de las tradiciones sagradas y se consideran enviados de Dios. Pretenden una sacralización de la modernidad y la implantación de criterios religiosos para la administración de los asuntos públicos. Por su parte, Peter Berger considera que “el término <fundamentalismo> no es un término oportuno, no sólo porque deriva de la historia del Protestantismo

de población, adquieren pretensiones de superación de la modernidad. Este reagrupamiento confesional es preocupante en un mundo que había alcanzado con la modernidad, la pluralidad religiosa, la convivencia intercultural y la libertad de expresión. Esto deriva en un repliegue de los individuos sobre sí mismos con actitudes sectarias, una intransigencia, etc. Todas estas consecuencias llevan a tener una imagen negativa de los fundamentalismos en tanto que son producto de malinterpretaciones. Grace Davie, por el contrario, pretende ofrecer una imagen positiva del concepto <fundamentalismo> tratando de asociarlo a la expansión gnoseológica o comprensión del fenómeno religioso actual. Sin embargo, la autora cree que la mejor manera de intentar aclarar los fundamentalismos debería ser abordando dos cuestiones fundamentales y originarias:

1º. Dado que los fundamentalismos resultaron, en su aparición, de difícil diagnóstico y explicación para los sociólogos de la religión y demás científicos sociales, debido a su carácter conservador y <poco razonable>, ¿cómo podían ser explicados y comprendidos, desde occidente, con los medios cognoscitivos de los que se disponía?. Grace Davie considera que la resolución de esta problemática se encuentra en el uso correcto de la terminología y la concepción de un tipo ideal de fundamentalismo<sup>465</sup>.

2º. Dado que el fundamentalismo es originario de la tradición doctrinal protestante de Estados Unidos<sup>466</sup>, ¿es posible aplicar esta forma de pensar –desarrollada en una

---

americano, donde tiene una referencia específica que es distorsionado al extenderlo a las otras costumbres religiosas. Indica alguna combinación de algunas características -la gran pasión religiosa, un desafío de lo que otros han definido como el (Zeitgeist) y un retorno a los orígenes tradicionales de la autoridad religiosa”. (Berger, P. (1999), “The desecularization of the world: A global overview”, op. cit., pág. 6).

<sup>465</sup> “Los comentarios de Berger adquieren visos todavía más provocadores: el hecho de que necesitemos documentar y comprender a un tiempo la naturaleza del fundamentalismo mediante un proyecto de investigación de esta magnitud (Fundamentalism Project) resulta muy elocuente, ya que no sólo nos dice mucho acerca de las preocupaciones de la academia estadounidense, sino que al mismo tiempo nos proporciona información sobre los parámetros donde se mueve el propio fundamentalismo”. (Davie, G. (2007), *Sociología de la religión*, op. cit., pág. 243).

<sup>466</sup> Kepel sitúa en el año 1910 el origen del fundamentalismo en los Estados Unidos. Es en esta fecha cuando aparece una serie de doce volúmenes re-dactados por teólogos protestantes bajo el título de *Los fundamentos*. Uno de esos fundamentos era: fe en la literalidad e infalibilidad de las Escrituras. El año 1925 supuso el inicio de una polémica entre fundamentalistas (creacionistas) y el mundo secular (científicos, académicos e intelectuales), cuya renovada vigencia en los Estados Unidos cobra en el último cuarto de siglo una gran relevancia pública.

cultura occidental y protestante- en otras confesiones mundiales que encarnan procesos de pensamiento totalmente diferentes?. Grace Davie considera que este problema es tan delicado que requiere de una capacitación especial de los científicos sociales para su comprensión y explicación. La sociología de la religión adquiere aquí una importancia especial al ser la encargada de transferir a la comunidad social la identidad de estos movimientos religiosos. La empatía del sociólogo hacia las personas que se encuentran dentro de estos movimientos, bien como dirigentes o bien como seguidores, y la sensibilidad hacia el carácter existencial de estas cosmovisiones son las herramientas necesarias para esta labor.

Como ya hicieran antes otros sociólogos, es en la década de los 70 donde Grace Davie sitúa el punto de inflexión en la efervescencia de los fundamentalismos debido, principalmente, a dos hechos históricos: la elección de un nuevo papa y el derrocamiento del sah de Irán. Para fundamentar la relación existente entre la aparición del fundamentalismo y estos hechos históricos, Grace Davie se centra en el desarrollo cronológico del resurgimiento religioso de Gilles Kepel<sup>467</sup>.

Según el propio G. Kepel, el desarrollo cronológico del resurgimiento religioso tiene su núcleo genealógico en los años 1977, 1978, 1979 y 1980:

1) 1977. En las elecciones del Parlamento israelí, el Partido Laborista sufre en mayo de ese año una severa derrota y queda apartado del gobierno. El nuevo primer ministro es ahora Menahem Begin, del bloque de Likud. De esta forma, los grupos religiosos

---

<sup>467</sup> Este autor publicó en 1995 su obra *La revancha de Dios*, donde explica que fue a mediados de los años setenta, cuando diversos grupos cristianos, judíos y musulmanes, emergen al ámbito público pretendiendo romper las barreras de la esfera privada o familiar. Este desarrollo de la politización religiosa y del auge del resurgir religioso se debe, como señala Kepel, a un motivo fundamental: el desarrollo de una conciencia acerca de los límites de la secularidad, del laicismo moderno, especialmente en su vertiente de cientificista y positivista, ante la evidencia de que sus desarrollos no conducen a una dotación de sentido de la vida ni a un progreso integral. En la década de los setenta, Kepel consideraba que frente al predominio del criterio de la modernidad laica que restringía la religión a una instancia privada, tomaba forma un nuevo discurso religioso para devolver el fundamento sacro a la organización de la sociedad. Kepel, G. (1994), *The revenge of god*, Cambridge (Reino Unido), *Polity Press*. (Trad. esp.: (1995), *La revancha de Dios: cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik. Con la publicación de este libro, Kepel pretende ofrecernos una panorámica muy diferente a la que hasta ahora había mostrado la sociología de la secularización. Kepel describe que los distintos movimientos de reafirmación religiosa (Islam, Judaísmo y Cristianismo) no sólo no han renunciado a la presencia pública y el poder, sino que pretenden una reconquista, adaptándose a las condiciones específicas de la modernidad.



(sionistas), de los que durante mucho tiempo se pensó que no tenían ninguna importancia política, obtienen un impulso desconocido hasta entonces. Esta revitalización se manifiesta en su implantación dentro de los territorios ocupados, bajo la invocación del antiguo pacto entre Dios y el <pueblo elegido>. Los partidos religiosos reclaman las sensibilidades tradicionales bajo la perspectiva de la ultraortodoxia: lectura de la tradición, la expresión de la fe, la imposición del rito y la conformidad con los preceptos del dogma.

2) 1978. En Septiembre, el cónclave de Roma elige al cardenal polaco Karol Wojtyla nuevo Papa de la Iglesia católica. Muchos católicos esperaban que su elección condujera a la extinción de las inseguridades e incertidumbres de la doctrina en un momento de secularización social que se extendió en la Iglesia, a raíz del Concilio Vaticano II. La llegada del Papa significa un aumento de los grupos católicos de derechas y tradicionalistas como los aglutinados en torno al arzobispo Lefèbvre. Estos grupos de derechas se han ocupado del reclutamiento de adeptos y en la formación de una identidad proselitista muy definida. Al mismo tiempo, los católicos de izquierdas, hasta entonces representantes de la conciencia social de la Iglesia, pasan a la defensiva. Dentro del pontificado de Juan Pablo II, Kepel señala otras fechas que han sido claves para el desarrollo del fundamentalismo de la tradición católica:

- 27 de Enero de 1979, el Papa inauguró en Puebla, México, la Conferencia Episcopal Latinoamericana con un discurso en el que condenaba a la Teología de la Liberación floreciente en América Latina y cualquier tendencia a interpretar el Evangelio en clave marxista.
- Octubre de 1979, el Papa visitaría Estados Unidos, para hablar en la asamblea de la ONU, en New York. Los católicos estadounidenses consideraban mayoritariamente lícito el divorcio, la anticoncepción, la abolición del celibato sacerdotal, el sacerdocio femenino, el aborto. Fue en Chicago donde Juan Pablo II lanzó sus diez No: no al divorcio, a la homosexualidad, a la anti-concepción, a las relaciones sexuales fuera del matrimonio, al aborto, a la eutanasia, a la celebración eucarística con los protestantes, a la confesión comunitaria, a la abolición del celibato obligatorio y no al sacerdocio femenino.



- 31 de Julio del 2004, el cardenal Joseph Ratzinger envía una carta a los obispos, donde retrocede respecto de <Mulieris dignitatem> en la lectura de la Biblia, que se vuelve más literal. En esta lectura de la Biblia, el feminismo se ve como una amenaza para la Iglesia católica y se desplaza a la mujer a ser una agente pasiva cuya existencia se da en razón del hombre.

3) 1979. Según el calendario musulmán, en ese año comienza el siglo XV. Se inicia con el regreso, en Febrero, del ayatolá Jomeini a Teherán; inmediatamente después se proclama la República islámica. El año concluye con el asalto a la Gran Mezquita de La Meca por parte de un grupo armado que rechazaba el control de los lugares santos por parte de la dinastía saudí. En la década de los setenta, los movimientos islámicos se extienden desde Malasia a Senegal, desde las repúblicas soviéticas hasta las grandes metrópolis europeas, donde viven millones de inmigrantes musulmanes. Esto propicia el denominado <resurgimiento del Islam> a nivel internacional y la <reislamización desde abajo>, cuyo propósito no es otro que el de reislamizar la vida cotidiana y las costumbres, reorganizar la existencia partiendo de los dogmas sagrados y romper culturalmente con la lógica de la modernidad secular, cómplice de las desigualdades sociales y la corrupción generalizada. Este derrumbe del bloque soviético en 1989, y el resurgimiento de sentimientos y tendencias religiosas latentes, originó uno de los fracasos de la modernidad laica.

Del mismo modo, que una de las principales aportaciones de Berger al conjunto del debate sobre el resurgimiento mundial de la religión fue lo que denominó las <semillas del resurgimiento religioso> (orígenes y posibilidades), Grace Davie se pregunta también por cuáles son las <semillas del fundamentalismo religioso>. Si Berger establecía que existían dos causas principales que constituían las <semillas del resurgimiento religioso>, (recordemos: 1º. La pérdida de lo <dado por sentado><sup>468</sup> y

---

<sup>468</sup> La modernidad mina lo dado por sentado, las certezas que las personas han vivido a lo largo de la historia. Ésta es una situación incómoda e intolerable para muchos, señala Berger, y los movimientos religiosos que pretenden dar seguridad tienen un gran atractivo. Así pues, Berger considera que, por un lado, una causa de ese origen es la propia modernidad y sus portadores, principalmente el pluralismo y el relativismo. Esta consecuencia permite, señala el autor, que los grupos que pretenden dotar a la realidad de <estructuras de plausibilidad> socio-existenciales tengan un auge elevado y una proyección inevitable).

2º. La crisis de la interpretación secular de la realidad<sup>469</sup>), Davie considera que las semillas del fundamentalismo religioso hay que buscarlas en la crisis de las <estructuras de plausibilidad de las culturas tradicionales>. Es decir, en la puesta en cuestión de lo <dado por sentado> como ámbito de sentido propio de estas culturas tradicionales y premodernas:

*“La amenaza puede concretarse de muy diversas formas: a veces procede de una esfera exterior al grupo en cuestión, y entonces recibe un nombre específico como <occidentalización>, <modernidad> o <invasión>. Otros desafíos pueden ser de carácter interno, cosa que sucede por ejemplo cuando determinados individuos o subgrupos comienzan a asimilar ideas nuevas o diferentes. El desarrollo de las interpretaciones liberales de las escrituras entre los protestantes estadounidenses nos ofrece un buen ejemplo de ello”* <sup>470</sup>.

Grace Davie cree que el problema de fondo, lo que verdaderamente constituiría la denominadas <semillas del fundamentalismo religioso> se encuentra en la incertidumbre que se origina debido a diversas contradicciones sociales. Estas contradicciones, que aparecen en la esfera económica y cultural, consisten en: 1º. Un optimismo en el plano económico (globalización); 2º. Una “pérdida de confianza”<sup>471</sup> o desamparo de las instituciones sociales para con las identidades de los individuos. Es decir, el caldo de cultivo de estos movimientos se encuentra en las semillas sociales que representan la emergente bonanza productiva y mercantil, por un lado, y la reafirmación de las identidades locales-nacionales y la necesidad de seguridad y arraigo psicológico, por otro:

*“El hecho de considerar que el fundamentalismo religioso sea una respuesta a esta particular mezcla de presiones sitúa claramente la presencia del fundamentalismo en el amplio marco de los debates que hoy mantiene la sociología dentro de la modernidad”*<sup>472</sup>.

---

<sup>469</sup> Existe una opción secular de la realidad que tiene su ubicación en una <élite cultural> y que es mantenida por muchas personas que, sin pertenecer a esta élite, sienten sus influencias. Los movimientos religiosos con una actitud anti-secular pueden resultar atractivos para los individuos con sentimientos de fuentes no religiosas. Berger observa cómo existe un factor sociológico o <cultura de élite> que promueve una visión secular de la realidad y que no satisface las expectativas de sentido y significado de los individuos que se adhieren a dicha propuesta cosmovisional, pues ésta ataca y omite sus propias creencias y valores <dados por sentados>. Esto favorece que estos sectores secularizados se refugien, de nuevo, en los movimientos religiosos que se legitiman en las certezas, los valores y las creencias tradicionales. En resumidas cuentas, los orígenes de dicho resurgir religioso hay que buscarlos en dos circunstancias: 1º. La crisis de sentido propia de la modernidad; 2º. La vuelta al modelo tradicional del <nomos religioso> como respuesta a dicha crisis de la modernidad.

<sup>470</sup> Davie, G. (2007), *The sociology of religion*, op. cit., pág. 189

<sup>471</sup> *Ibíd.*, pág. 192

Un factor fundamental de esta dinámica de contradicciones es el debilitamiento del papel de las instituciones religiosas como factor de cohesión social que ha producido la proliferación de grupos fundamentalistas. Grupos que buscan respuestas a una serie de problemas principalmente existenciales y que se podían resumir en la teoría bergeriana de la <falta de hogar>, donde los grupos fundamentalistas emergen como fuerzas desmodernizante o contraculturales ofreciendo alternativas legitimadoras de una reintegración de estructuras significativas, acordes con el añorado modelo tradicional.

Grace Davie afirma, parafraseando la sentencia de la sociología de la religión moderna, que <los NMR son <hijos de la secularización><sup>473</sup>, que los fundamentalismos son <producto de la modernidad>. La duda surge, sin embargo, al determinar si G. Davie considera que los fundamentalismos son fieles a su progenitora (modernidad) o, si por el contrario, se rebelan contra ella como <hijos bastardos> cuya paternidad es reclamada por la nostalgia de un tiempo sagrado camuflado entre la moderna crisis de sentido, la incertidumbre y el anhelo de la trascendencia del Absoluto.

De igual modo, es importante determinar si Grace Davie se encuentra cerca de posicionamientos como los de P. Berger (1992) *A far glory*, o Th. Luckmann (1973) *The invisible religion*, etc, quienes consideran que los fundamentalismos y los NMR reflejan una reacción ante la inseguridad que provocan en las personas los cambios de nuestro tiempo, la ruptura de las formas tradicionales que han desembocado en la anomia, la crisis de sentido, el anonimato y el temor a perder las identidades. Esto se debe, aseguran Berger y Luckmann, a que las creencias religiosas (tradicionales) que en otras épocas proporcionaban un sentido de la vida, una orientación de la existencia y ante las <crisis de sentido>, no son ahora las instancias a las que los individuos modernos recurren. O si, de otro lado, sus argumentaciones están más próximas a autores -entre ellos David Martín y Hervieu-Léger<sup>474</sup>-, quienes indican que

---

<sup>472</sup> Ibid., pág. 193

<sup>473</sup> ”La presencia de nuevos movimientos religiosos indica un aumento de la diversidad religiosa en términos de cantidad y variedad de organizaciones religiosas de cualquier sociedad y de las opciones abiertas para el creyente. Las sociedades que gozan de monopolio o cuasimonopolio reaccionan de forma diferente, la resistencia a los nuevos movimientos religiosos plantea cuestiones importantes sobre la libertad religiosa” (Davie, G. (2007), “Pluralism, tolerance...”, op. cit.). Ver también: Martín Huete, F. (2007), *El problema de la secularización en el pensamiento de Peter L. Berger...*, op. cit. págs. 79ss

paradójicamente la secularización (crisis de sentido), sea parte de estímulos del crecimiento y reordenamiento de la religión para satisfacer las necesidades existenciales creadas por la modernidad. Si la secularización se refiere al proceso de diferenciación que posibilita el acabamiento de los tradicionales monopolios religiosos, los fragmentos en competencia que de ello surgen, obligados ahora adoptar estrategias de oferta y visión mercantil, podrían encontrar un inesperado y fortalecido vigor en esta situación pluralista secular y competitiva. Es decir, si G. Davie se encuentra más próxima a quienes consideran que los fundamentalismos representan una corroboración de la secularización; o está más próxima a los que mantienen que son la expresión aberrante de lo reprimido que pugna por manifestarse.

De cualquier modo, Grace Davie señala que la importancia del fundamentalismo se evidencia en la importancia que adquiere en el marco general del campo de estudio de la sociología de la religión. Esto se debe, señala G. Davie, a que la emergencia de este fenómeno entra de lleno en la lista de prioridades del plan de acción de la sociología, como factor fundamental y cada vez más relevante del mundo actual.

## 10. RELIGIÓN Y VIDA COTIDIANA.

En su obra *Religion in Britain since 1945: Believing without belonging* (1994), Grace Davie advierte que la formula “beliving without belonging” que se ha impuesto en Europa afecta necesariamente a instituciones o comunidades y consiste no tanto en una disminución de la creencia, sino en un cambio en la forma en que la creencia se expresa. Este fenómeno, propio de la modernidad tardía, tiene su origen en una ilustración anti-religiosa vivida por el viejo continente, factor que en los Estados Unidos fue precisamente al contrario<sup>474</sup>. La expresión sociológica se refiere al hecho conocido de que el encuentro con las iglesias ha disminuido drásticamente mientras que las

---

<sup>474</sup> Igual que D. Hevieu-Leger, Grace Davie considera que el paisaje religioso de las sociedades europeas del Oeste se encuentra en movimiento, en recomposición. Se produce un movimiento de individualización y subjetivación de las creencias en línea con la moderna cultura del individuo, pero no estamos asistiendo a una atomización individualista pura y simple, sino a transformaciones más amplias y complejas.

<sup>475</sup> Davie, G. (2002), *Europe: The exceptional case. Parameters of faith in the modern world*, op. cit.

creencias religiosas básicas persisten, y con estas las identidades religiosas. Un fenómeno reciente y una realidad alternativa al que esbozan las teorías clásicas de la secularización, merced a las cuales todas las dimensiones de la religiosidad tenderían a declinar conforme avanza la secularización, irremediablemente<sup>476</sup>. Esta modalidad religiosa, “creer sin pertenecer”, se afirmaría como una de las características (paradójicas) de la modernidad secularizada, dependiente del grado de territorialización que la secularización tiene en unos lugares o en otros

Por otro lado, en su obra *Europe: the Exceptional Case* (2002), la autora señala que este fenómeno está íntimamente relacionado con la teoría de la secularización cuantitativa. Es decir, G. Davie advierte de que es posible que en una determinada sociedad el número de personas que declaran ser religiosas o creer en Dios sea muy elevado y que, contemporáneamente, el número de aquellos que están en contacto regular con las instituciones religiosas sea muy bajo<sup>477</sup>. En esta obra, la autora plantea el debate sobre el <excepcionalismo europeo>. Este excepcionalismo no se refiere ya al debate en torno a la territorialización de la secularización y sus posibles causas y explicaciones; más bien se trata de dilucidar por qué en Europa se da el caldo de cultivo perfecto para que se desarrolle la secularización cuantitativa y su expresión sociológica “believing without belonging”, que introdujo en su obra *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging* (1994). ¿En qué es Europa excepcional?, se pregunta G. Davie. La excepción europea la encuentra no en el creer sino en el pertenecer, esto es, en la asistencia a la celebración religiosa. Sin embargo, G. Davie afirma que:

“En ninguna parte he argumentado que esa creencia, desapegada de la pertenencia, se mantenga sin cambios. Lo que he dicho, y lo reafirmo aquí, es que la creencia que se separa del compromiso institucional comienza alejarse de las ortodoxias respaldadas por la institución de la que se trate”<sup>478</sup>.

---

<sup>476</sup> Arroyo Menéndez, M. (2006), “La religión de los europeos Tres libros significativos”, *Iglesia viva*, nº. 226, págs. 120-121

<sup>477</sup> Davie, G. (2002), *Europe: The exceptional case*. op. cit

<sup>478</sup> Davie, G. (2002), “Praying alone. Church-going in Britain and social capital: a reply to Steve Bruce”, op. cit., pág. 337

Grace Davie observa cómo las Iglesias siguen jugando un rol importante en la sociedad civil, como consecuencia del cambio religioso que conlleva el descompromiso institucional de la creencia, aunque lo hacen de una forma diferente al pasado, merced a dicho cambio. Este nuevo papel de las iglesias se observa en tres momentos de cambio social:

1º. La “bóveda sagrada”<sup>479</sup> de las generaciones precedentes se difumina ante toda una serie de nuevas formas y manifestaciones benéficas y voluntarias que actúan en el margen de la Iglesia oficial, en las que cada uno participa según sus preferencias. Desde esta perspectiva, las Iglesias siguen atrayendo a un gran número de gente.

2º. Las Iglesias siguen teniendo importante presencia en la educación y en los medios de comunicación. Todavía controlan un sector muy importante de la educación, hasta el punto que las familias con niños en edad escolar se hacen practicantes, al menos temporalmente, para cumplir las condiciones de acceso de la escuela confesional de su elección.

3º. Por otro lado, las iglesias crean una religión a la carta<sup>480</sup> acorde con las preferencias de los creyentes que ahora se ven como consumidores religiosos.

La oferta religiosa y la utilización de los medios de comunicación garantiza la condición lógica de “creer sin pertenecer” ya que permite una religión de confort y no demasiados esfuerzos. Estos cambios que se producen en las iglesias nos permiten ver que éstas se han adaptado a la modernidad secularizada. Esta adaptación responde a un cambio de paradigma religioso que se produce con el paso del <hacer a la elección> (Berger) o del denominado paso de la <obligación al consumo> (G. Davie). Un cambio que se presenta con desigual penetración en los distintos países, pero adquiriendo importancia en todos ellos.

---

<sup>479</sup> Martín Huete, F. (2007), *El problema de la secularización en el pensamiento de Peter L. Berger*, op. cit. págs. 181ss

<sup>480</sup> Berger, P. (1997), *Modernity, pluralism and the crisis of meaning*, op. cit; Traducción española de Centro de Estudios Públicos: (1997), *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Barcelona, Paidós. Ver también: Martín Huete, F. (2007), *El problema de la secularización en el pensamiento de Peter L. Berger*, op. cit. págs. 497ss

Entonces, ¿cuáles son las razones de esta excepcionalidad europea?. Grace Davie, frente a los teóricos de la economía religiosa, señala que son razones históricas las que determinan esta diferenciación respecto a otros países o localizaciones. La principal razón es lo que la autora denomina como la <religión vicaria>. Esta forma de religión implica y representa una actitud religiosa. Esta actitud viene representada por la pasividad de los europeos en temas de religión frente a la implicación, por ejemplo, de los americanos en temas de pertenencia religiosa:

*“Es posible que (...) los europeos no sean menos religiosos que las poblaciones de otras partes del mundo, sino que sean –sencillamente– religiosos de manera distinta”* <sup>481</sup>.

Grace Davie no llega a identificar del todo el fenómeno del “beliving without belonging” con la religión vicaria. El primer concepto adquiere un carácter de divergencia entre creencia y pertenencia; por el contrario, el segundo concepto adquiere un carácter de unión entre ambas actitudes (creer y pertenecer). Sin embargo, G. Davie encuentra una mayor relación entre el concepto de pertenencia y la religión vicaria que respecto al concepto de creencia. Es decir, aunque el porcentaje en los niveles de pertenencia es cada vez más bajo en Europa, se espera que las iglesias históricas actúen como un servicio público que tiene que estar preparado para ser utilizado en cualquier momento. La pertenencia, por tanto, aparece así como una variable dependiente de las necesidades de sentido o de las situaciones anómicas de los individuos. En este sentido, la religión vicaria conformaría el universo de sentido religioso por el que una minoría activa vela en beneficio de una mayoría pasiva que hace uso de ella ante situaciones marginales:

*“Así, la posición o reacción automática en Europa es la de ser un miembro pasivo de las iglesias históricas, pero activando esa pertenencia cuando es necesario, y con especial frecuencia, en caso de la muerte, ya sea la propia o la de otras personas. Por lo mismo, la gente se siente profundamente ofendida cuando este servicio le es negado o le parece inadecuado”* <sup>482</sup>.

---

<sup>481</sup> Davie, G. (2002), *Europe: the exceptional case...*, op. cit., pág. 6

<sup>482</sup> Davie, G. (2005), “Beliving without belonging: the vicarious religion”, op. cit., pág. 2

La posición de G. Davie respecto a la variabilidad de la expresión <creencia sin pertenencia> dista de algunas posiciones, por ejemplo la de Steve Bruce. Es decir, por un lado estarían los que –como Steve Bruce- suponen que la creencia se ajusta a la práctica (pertenencia) pero a un ritmo más lento. Las dos variables (creencia y pertenencia) están directamente relacionadas y se moverán en la misma dirección, aunque a diferentes velocidades. Por otra parte, se encontraría la posición de G. Davie, que considera que a la creencia la variable menos predecible:

*“Una caída en la práctica religiosa y las creencias propiamente cristianas en el periodo postguerra no conduce bien a una paralela pérdida de sensibilidad religiosa (al contrario, los individuos tienen mayor libertad para experimentar) o para la adaptación generalizada de alternativas seculares”*<sup>483</sup>.

Para Grace Davie, la separación entre creencia y pertenencia permite que el individuo potencie la variable <creencia> en la medida en que posibilita la adopción de otros credos, otras formas de ver la vida y darle sentido, en la mayoría de los casos formas seculares. Sin embargo, esas creencias -dentro de estas nuevas formas de experimentación- pueden mantener una sensibilidad religiosa que puede ser vivida desde la no pertenencia también, y desde alternativas también pasivas de experimentar esas formas religiosas. Una posible explicación, según G. Davie, reside en la eventualidad de que “la relación entre la creencia y la pertenencia pueda ser, al menos en cierta medida, más inversa que directa. Es decir, si la pertenencia decrece, la creencia aumenta”<sup>484</sup>.

## **11. LA RELIGIÓN VICARIA Y EL DESCUBRIMIENTO DE LAS <SITUACIONES MARGINALES>: ¿HACIA UNA DESECULARIZACIÓN DE LA CONCIENCIA?.**

La religión vicaria es un fenómeno profundamente europeo, fruto del paso de un paradigma de la obligación a otro paradigma del consumo o de situación de mercado. A lo largo de su obra –como seguidamente veremos-, G. Davie hace diferentes

---

<sup>483</sup> Davie, G. (2002), “Praying alone. Church-going in Britain and social capital: a reply to Steve Bruce”, op. cit., pág. 333

<sup>484</sup> Davie, G. (2007), *The sociology of religion*, op. cit., pág. 100



matizaciones del concepto de <religión vicaria>; sin embargo, todas éstas parten de una concepción fundamental:

“La noción de religión vicaria es la religión realizada o practicada por una minoría (los que pertenecen de forma activa) en nombre de la población más amplia que implícitamente no solamente entiende sino que claramente aprueba lo que la minoría está haciendo” <sup>485</sup>.

Es en su obra del año 1994 (publicada en el año 2000), *Religion in modern Europe: a memory mutates (europeans societies)*, donde advierte que en Europa las iglesias aún son consideradas como servicio público. De igual modo, señala que la vicariedad está socialmente aceptada y que la <minoría activista> que la mantiene vele por la vigencia valores tradicionales. En este sentido, la religión vicaria sería un reservorio de sentido tradicional al que el individuo puede acudir cada vez que lo requiera como medio de sostener un marco de sentido socio-existencial plausible, recurriendo a los valores tradicionales que ésta se encarga de mantener vigentes en un mundo secularizado. La religión, bajo la forma de vicaria, actuaría como memoria colectiva. En esta obra, Grace Davie desarrolla el concepto de “adhesión instintiva del individuo a la religión” en Europa y el concepto de “acción indirecta o de servicio público” de las iglesias para con los individuos. Estos dos conceptos van a derivar en la concepción davieniana de <religión vicaria><sup>486</sup>.

En su obra del año 2002, *Europe: the Exceptional Case*, Grace Davie advierte de que la religión en Europa adopta patrones que difieren de los de otras partes del mundo. En esta obra diferencia dos formas de vivir la religión. Una “dura (hard)” o activa (religión vicaria) y otra más “liviana (soft)” que sería la profesada por la mayoría pasiva. De igual modo, en muchos otros trabajos como *Religion in Europe in the 21*

<sup>485</sup> Davie, G. (2005), “Beliving without belonging: vicarious religion”, op. cit., pág. 3

<sup>486</sup> El concepto de religión vicaria fue ya utilizado, aunque de forma somera, por Peter L. Berger en su obra *A rumor of angels* (1969). En ella, el autor de origen austriaco, señalaba que si la tendencia secularizadora era continua, el individuo debería plantearse las cuestiones referentes a las opciones de subsistencia de la religión y del pensamiento teológico, acciones que creía “reservadas a auténticas minorías”. Berger introduce el término <minoría cognitiva> que es el precedente del sentido del término <religión vicaria>. Respecto a estas minorías cognitivas, Berger afirma: «Se observa a menudo que la secularización no es tan omnímoda como hemos venido suponiendo; que lo sobrenatural, aunque privado de toda respetabilidad cognitiva, puede sobrevivir en ciertos rincones escondidos o alojarse en ciertas grietas de la cultura... Siguen existiendo esas manifestaciones masivas del sentido de lo misterioso que el racionalismo moderno llama ‘supersticiones’; la última y no la menor, la subcultura astrológica, que hoy día está en evidente apogeo. Por todas estas circunstancias, son aún muy numerosos los hombres ‘modernos’ predispuestos al temor, a aceptar lo misterioso...». (Berger, P. (1969), *A rumor of angels*, op. cit., pág. 27).

*Century: The Factors to Take into Account* (2006); *Vicarious Religion: A Response* (2010), la autora define la religión vicaria como:

“La noción de religión propia de una minoría activa que actúa en nombre de un número mucho mayor que no sólo entiende sino que aprueba lo que la minoría hace” <sup>487</sup>.

En su obra del año 2005, *Beliving without belonging: vicarious religion*, G. Davie además de definir religión vicaria como una relación entre un activo y un pasivo, analiza la diferencia que existe entre estos dos conceptos de creencia y pertenencia:

“En mi opinión, la formulación de un concepto de religión vicaria es probablemente una reflexión más correcta sobre lo que está pasando en Europa. Creer sin pertenecer tiende a separar creencia y pertenencia, mientras que religión vicaria les une. La raíz de vicaria está en su significado de <hacer algo en nombre de otra persona> y lo defino así: la noción de religión practicada por una minoría (los que pertenecen en forma activa) en nombre de la población más amplia que implícitamente no solamente entiende sino que claramente aprueba lo que la minoría está haciendo. En otras palabras afirma que existe una relación entre el miembro nominal y el miembro activo” <sup>488</sup>.

En su obra de 2005, *From obligation to consumption: a framework for reflection in northern Europe*, G. Davie introduce un nuevo elemento en el debate en torno a la vicariedad: las implicaciones para la teología. Es decir, aparece un fenómeno que, cuando menos, resulta muy llamativo pues la minoría activa no sólo participa en nombre de los demás sino que, además, esa minoría activa “cree” por los demás. La autora advierte de que la vicariedad puede dejar de ser una norma, aunque ello no signifique su desaparición, cualquiera que sean las iglesias europeas. Esto se debe, principalmente, al apoyo latente que recibe de sectores significativos de la población que busca en ella un soporte de sentido:

“El concepto de vicariedad requiere un análisis exhaustivo. Es evidente que las iglesias y los líderes de las iglesias llevan a cabo rituales en nombre de las personas y las comunidades en los puntos críticos de sus vidas” <sup>489</sup>.

---

<sup>487</sup> Davie, G. (2006), “Religion in Europe in the 21 century: The factors to take into Account”, op. cit., págs. 276-277

<sup>488</sup> Davie, G. (2005), “Beliving without belonging: vicarious religion”, op. cit., pág. 2

<sup>489</sup> Davie, G. (2005), “From obligation to consumption: a framework for reflection in northern Europe”, op. cit., pág. 285

En su obra de 2006, *Religion in Europe in the 21 century: the factors to take into account*, G. Davie parece dar una explicación más detallada de la ya expuesta en su obra *Europe: the Exceptional Case* (2002). Es decir, hace una revisión del término <vicaria> destacando, fundamentalmente, su carácter de cotidianidad, y su carácter de redentora. Es este último significado el que le confiere una mayor atención sociológica. La importancia radica en comprobar cómo la religión vicaria es una <religión echada por unos pocos> para construir el marco de significado y de identidad de <unos muchos>:

*“La primera mitad de la definición es relativamente sencillo y refleja el cotidiano del término - es decir, de hacer algo en nombre de otra persona (de ahí la palabra "vicario") en la segunda mitad es más controvertido y se explora mejor a través de ejemplo. La religión, al parecer, puede operar indirectamente en una amplia variedad de formas, iglesias y líderes de iglesias realizan rituales en nombre de los demás, líderes religiosos y feligreses creen en favor de los demás, líderes religiosos y feligreses incorporar códigos morales en nombre de terceros, iglesias, finalmente, puede ofrecer un espacio para el debate vicaria de las cuestiones no resueltas en las sociedades modernas”*<sup>490</sup>.

Sin embargo, G. Davie encuentra una serie de factores, podríamos llamar negativos, dentro del binomio que se establece entre la religión vicaria y la creencia. En primer lugar, está el factor de la hipocresía. Es decir, la religión vicaria posibilita que la creencia se convierta en una profesión (“un obispo que duda no está haciendo su trabajo –no cumple su rol- que consiste en creer y es sorprendente el porcentaje de la población que aún piensa así, aunque ellos mismos no crean”). Esta profesionalidad que adquiere la creencia hace que la religión vicaria se comporte como una estructura social donde cada uno tiene que cumplir un rol o una funcionalidad, previamente establecida, para hacer posible sostener la plausibilidad de la propia religión y su nomos de sentido. Esto permite que se produzcan situaciones donde la pertenencia adopta una actitud pasiva y voluntarista ante la creencia. Es decir, aunque en nuestra creencia persistan formas tradicionales de acción o determinadas conductas sociales que nos agraden y nos den una mayor seguridad y un mayor grado de certidumbre, actuamos de forma permisiva ante las eventualidades temporales o las actitudes que adopte la mayoría más comprometida y más activa con la creencia:

---

<sup>490</sup> Davie, G. (2006), “Religion in Europe in the 21 century: the factors to take into account”, op. cit., pág. 278

*“Estamos fascinados por los casamientos reales pero somos algo más ambivalentes respecto a sus divorcios. Nos sentimos desilusionados cuando suceden porque apreciamos el modelo de matrimonio y queremos defenderlo. Aunque la mayoría de la gente pase por alto el modelo convencional de la vida familiar para sí mismos, consideramos que es bueno que alguien lo haga a nuestro nombre”* <sup>491</sup>.

Por otro lado, nos encontramos con el factor de la ambigüedad. Grace Davie considera que la Iglesia institucional utiliza a la religión vicaria como marco para la resolución de conflictos que pueden representar algún perjuicio dogmático-normativo para ella. En este sentido, la religión vicaria –parte constitutiva de la iglesia- es utilizada como un “espacio de confusión dentro de una sociedad confundida”<sup>492</sup>. Esta ambigüedad aparece, señala G. Davie, desde la sociedad hacia la iglesia también, pues se le exige a ésta que establezca espacios de diálogo ante situaciones que son meramente marginales dentro de su discurso social. Otro de los factores distorsionadores de esta religión vicaria, vendría constituido por lo que la autora denomina como <la patrimonialización arquitectónica>. Es decir, aún sin ser parte de la masa activa que vela por la creencia de todos, los individuos en su inmensa mayoría velan por la conservación del patrimonio artístico y cultural religioso como algo que les confiere una simbólica de la identidad social.

Pese a todos estos factores, la religión vicaria es, a juicio de G. Davie, un reservorio de sentido en la medida en que apoya y protege una axiología que necesita ser mantenida y vivida por muchos europeos. En un artículo publicado en el año 2005, *“Believing without belonging: vicarious religion”*, G. Davie señalaba que esta era la situación actual. Sin embargo, la autora considera que esta forma de religión (vicaria) está unida a un paradigma religioso-cultura (de la obligación) que está llamado a desaparecer bajo la aparición del nuevo paradigma (cultura del consumo). Este nuevo modelo, basado en la libre elección traerá consigo, a su vez, dos elementos distorsionadores de la religión vicaria: 1º. El derrumbe de la narrativa religiosa común; 2º. El proceso de privatización. Respecto al primero, la autora advierte que la desaparición de los metarrelatos producirá una falta de conocimiento respecto a la religión y su función social y existencial. La desconexión que se producirá en el paso

---

<sup>491</sup> Davie, G. (2005), “Beliving without belonging: vicarious religion”, op. cit., pág. 4

<sup>492</sup> Ibíd., pág. 4

intergeneracional de este acervo de conocimiento religioso tradicional dejara a estas nuevas generaciones sin los recursos necesarios para poder interpretar la religión y, muy especialmente la religión cristiana en Europa. Respecto a la privatización de la religión, derivada de la cultura del consumo y la libre elección, no representa un problema mayor para G. Davie, debido a que las elecciones tomadas de forma pública tienen una mayor repercusión social que las tomadas de forma individual. La autora considera que siempre habrá un marco público configurador del sentido social que emergerá de las cenizas del extinto para posibilitar un marco de desprivatización de la religión:

*“El modelo que heredamos se está corroyendo, y probablemente llegará a privatizarse, pero, al mismo tiempo, algo muy diferente está emergiendo”*<sup>493</sup>.

Una vez situada la cuestión de la religión vicaria dentro de la obra de G. Davie, así como sus diferentes significados, es también necesario situarla dentro de su pensamiento socio-religioso, con el fin de determinar si existe alguna relación entre este concepto y el de secularización de la conciencia. En este sentido, lo primero que cabe preguntarse es: ¿Qué lugar ocupa la religión en la vida cotidiana de las personas?, ¿qué relación mantienen estas personas con lo que se considera religioso o espiritual?. Estas y otras preguntas, de carácter marcadamente antropológico, son las que G. Davie intenta resolver para determinar si el proceso de secularización ha afectado a la vivencia de la religión en la parte más natural de las personas: en su vida cotidiana<sup>494</sup>.

---

<sup>493</sup> Ibíd., pág. 8

<sup>494</sup> “Mundo de la vida cotidiana significará el mundo intersubjetivo que existía mucho antes de nuestro nacimiento, experimentado e interpretado por otros, nuestros predecesores, como mundo organizado”. La problemática bergeriana sobre la <pluralización de los mundos de vida> deriva del concepto schütziano de las <realidades múltiples>. Schütz parte de que la realidad es una relación continua con nuestra vida emocional y activa, de modo que el origen de toda realidad es subjetivo. Sin embargo, Schütz considera que existen otros órdenes de realidades o <submundos> que pluralizan el sentido en el mundo. Surge de este modo, el mundo de la ciencia, de la religión, del arte, etc. Para el hombre de la calle, señala Schütz, la realidad suprema es la realidad de la vida cotidiana, pero esta realidad se complementa con la existencia simultánea de otras realidades que también son vivenciadas. Estas otras realidades, son las que Schütz denomina <realidades múltiples> o <ámbitos finitos de significado> en cada uno de los cuales la realidad adquiere un sentido. Así pues, como indica Schütz: “Denominamos ámbitos de sentido a un determinado conjunto de nuestras experiencias si todas ellas muestran un estilo de conocimiento específico y son -con respecto a ese estilo- no sólo coherentes en sí mismas, sino también compatibles unas con otras”. En este sentido, y siendo heredero de la fenomenología social schütziana, Berger emprende un análisis de la significatividad en la estructuración del mundo de la vida. Influido por su maestro (Schütz), establece que el mundo de la vida es considerado social porque el orden significativo que proporciona a las vidas humanas, se ha establecido bajo el consenso colectivo y bajo un mismo consentimiento. El concepto bergeriano de <mundo de la vida> también deriva de la noción schütziana de <vida cotidiana>. Este concepto bergeriano tiene unas connotaciones sociales-trascendentes, pues, partiendo de las consideraciones fenomenológicas y sociales de Schütz y Luckmann,

A diferencia de Peter L. Berger<sup>495</sup>, estas preguntas no son ya de carácter existencial, es decir, no hacen referencia a cuestiones básicas de la existencia: ¿Quién soy yo?, ¿cómo se ha de vivir la vida?, ¿de dónde venimos y hacia dónde vamos?, etc. Sin embargo, la intención de G. Davie es la misma que la de P. Berger: Determinar si la secularización (o la desecularización) se presenta como una respuesta a esas necesidades socio-existenciales. En este sentido, la autora estaría abordando la problemática de la incertidumbre social que ofrece lo religioso y espiritual en las sociedades postmodernas occidentales. Por tanto, nuestra autora estaría volviendo a la dinámica bergeriana de tomar los temas existenciales -originados por las situaciones marginales como centro de importancia referida a los posteriores desarrollos sociales, de ellos derivados.

En primer lugar, la autora desarrolla esta problemática desde la perspectiva del análisis estrictamente sociológico y, para ello, parte de un hecho: “se da por sentado que las personas que habitan en la modernidad no sólo no poseen otros intereses, distintos a los espirituales y religiosos, sino otros marcos conceptuales con los que orientar su existencia. Sin embargo, las cosas no son siempre así”<sup>496</sup>. Si la vida cotidiana en las sociedades tradicionales permanecía latente dentro de una rutinización, ahora, señala G. Davie, se están produciendo una serie de cambios -debido a factores económicos y demográficos- que ponen en cuestión “lo dado por sentado” de las sociedades europeas tradicionales o pre-modernas. Estos cambios posibilitan que se establezca un debate en torno a las competencias del Estado y de las Iglesias respecto a la conservación y garantía del bienestar social. El problema se centra en determina a quién corresponde garantizar ese estado de bienestar social en las sociedades europeas. Grace Davie señala tres modelos de abordar esta problemática: el modelo Francés, el finlandés, y el del

---

considera que el <mundo de la vida> es una necesaria construcción social orientada hacia una, también necesaria, aspiración de trascender ese mundo social. Una vez que los individuos van construyendo su mundo social, con el fin de solventar sus necesidades materiales y de sentido existencial -desde una aceptación colectiva y consensuada- el mundo se les presenta como su limitación y como su posibilidad de <ir más allá de lo dado>. Así pues, dado que la realidad queda definida como subjetivamente constituida, ambos autores (Berger y Schütz) señalan que a la conciencia no se le presenta la realidad como un todo, ni como una realidad homogénea aprehendida, sino que a la conciencia se le presenta la realidad con diferentes grados (distintos campos del conocimiento y distintos ámbitos de distribución social de dicho conocimiento).

<sup>495</sup> Martin Huete, F. (2010), “Antropología teológica y teología inductiva en Peter L. Berger. La teologización de la conciencia moderna”, *Revista Veritas*, nº. 22, págs. 205-225

<sup>496</sup> Davie, G. (2007), *The sociology of religion*, op. cit., pág. 230

resto de los países europeos (por ejemplo Italia o Grecia). En cada uno de estos modelos, las iglesias adquieren una mayor o menor influencia ante la preservación del bienestar social. Todos estos nuevos procesos de acomodación de las sociedades europeas a partir de la década de los setenta, contrasta con la vida cotidiana de las sociedades tradicionales. En estas sociedades no hay necesidades de justificar y de defender las estructuras de plausibilidad, porque para la mayoría de los individuos no hay, dentro de su abanico de posibilidades, otra forma de hacerlo. El individuo en las sociedades tradicionales, no se preocupaba por aquello que se salía del marco de su vida cotidiana. Su identidad se fundamentaba en un inmovilismo intrínseco y en una homogeneidad que bloquearían todas las posibles definiciones de la realidad alternativas a lo socialmente determinado.

Sin embargo, lo que a G. Davie interesa –siguiendo a Peter Berger- es enfocar el debate desde la perspectiva que toma como punto de partida los momentos de la existencia humana donde lo sagrado adquiere una relación más cercana: el nacimiento y la muerte. La relación entre estos episodios de la vida ha experimentado, señala G. Davie, un fuerte desapego respecto a la relación existente con lo sagrado. Esto se debe, principalmente a lo que ya, anteriormente, Peter Berger denominó como “portadores de la secularización” y que G. Davie denomina como “los beneficios de la solución moderna”<sup>497</sup>. Es decir, la relación que existía en las sociedades pre-modernas entre determinados momentos vitales -por ejemplo el nacimiento-, y la sacralización de los mismos por el miedo a la muerte o al sufrimiento, ha perdido la importancia de entonces debido a que el avance de los conocimientos científicos ha reducido a mínimos esas relaciones, casi siempre traumáticas. La ciencia ha ocupado el lugar de la religión a la hora de configurar un universo de sentido y un bienestar saludable tanto a nivel social como existencial. Por tanto, estamos ante una desacralización de estos acontecimientos naturales en la tardo-modernidad. Un periodo donde “las cuestiones morales que están empezando a plantearse configuran unos grandes planteamientos para las sociedades de este periodo”<sup>498</sup>. Asuntos tales como sobre quién recae la responsabilidad de poner fin de la vida humana, el aborto, etc., son cuestiones que se están replanteando en las sociedades actuales y en la estadounidense,

---

<sup>497</sup> Ibíd., pág. 235

<sup>498</sup> Ibíd., pág. 236



fundamentalmente. Por otro lado, nos encontramos, en estas sociedades, con la denominada mercantilización de lo espiritual que da lugar a una “desdiferenciación de la persona”<sup>499</sup>, también denominada “espiritualidad del bienestar” (ver P. Heelas). Es decir, el bienestar que en las sociedades pre-modernas se encontraba bajo el amparo de lo sagrado, y en las sociedades modernas se encontraba dentro del marco científico, aparece en las sociedades tardo-modernas como un producto de mercado donde el individuo aparece como un consumidor tanto de mercancías materiales como espirituales relacionadas con el bienestar.

Aparece una fuerte coacción social sobre las conciencias individuales imposibilitando toda capacidad de <elección> tanto individual como colectiva, sobre todo en lo referido a la muerte. Estas sociedades tradicionales, como afirman P. Berger y Th. Luckmann, se apoyan sobre un afianzado <universo simbólico> expresado bajo la forma de la religión. En este sentido, la religión en estas sociedades tradicionales conformaría <un cuerpo de tradición teórica que integra zonas de significado diferentes y abarca el orden institucional en una totalidad simbólica>. La religión asumiría las reservas de sentido fundante en el que se englobaría el conjunto de la vida social<sup>500</sup>. Sin embargo, muy al contrario –señala G. Davie– en las sociedades occidentales las iglesias (cristianas) han dejado de ejercer el monopolio en lo referente a temas tan

---

<sup>499</sup> Ibíd., pág. 237

<sup>500</sup> Berger, P- Luckmann, Th. (1966), *The social construction of reality*, op. cit., pág. 95. Para más información ver: Lerner, D. (1958), *The passing of traditional society: Modernizing the middle east*, Glencoe, III, Free Press. “En las sociedades postradicionales la lucha por el orden es una lucha de una definición contra otras, de una manera de articular la realidad contra propuestas competitivas. Las sociedades modernas postradicionales no tienen una preferencia definida por el orden en oposición al desorden, sino que existe la alternativa entre el orden y el desorden”. (Beriaín, J. (2000), *La lucha de los dioses en la modernidad*, op. cit., pág. 86). El encuentro de Berger con la sociología del conocimiento y su relación con la sociología de la religión queda expuesto así: “Me enteré por primera vez de la sociología del conocimiento en el curso que dictaba Schütz en la New School for Social Research, al que asistimos con Luckmann. Sin embargo, la relación que tuvo ese curso con mis intereses fue muy diferente de lo que le ocurrió a Luckmann. Desde un comienzo me interesó la sociología de la religión. De hecho, ese fue uno de mis motivos para estudiar sociología. Me fascinaban las sectas. Como estudiante solía visitar toda clase de sectas en New York; había muchas, como las hay hoy. Había de todo: desde el Vedanta hasta grupos astrológicos. Algunas de las enseñanzas eran pura locura y había gente que parecía totalmente convencida de que ésa era la verdad. Así que me pregunté, de una manera muy ingenua en ese momento, cómo podía creer la gente cosas tan absurdas, y la sociología del conocimiento comienza a darnos una respuesta a esto. La sociología del conocimiento se ocupa de cómo la gente fabrica credibilidad, lo que yo llamé, más adelante, <estructuras de plausibilidad>. Así fue como la sociología del conocimiento y la sociología de la religión se convirtieron en intereses estrechamente unidos”. (Berger, P. (1998), “Berger en el CEP”, op. cit., pág. 12-13).



trascendentes como la muerte (situaciones marginales) y a las prácticas que la rodean. Su situación ha pasado de ser garantes de la autoridad institucional referente a la creencia a ser meras instituciones que ofertan servicios sociales y referentes al ritual y las prácticas religiosas que de estas situaciones marginales se derivan. Por tanto, nos encontramos –señala G. Davie- con una desmonopolización de la religión respecto al control legitimador de temas tan importantes para la existencia humana como es la muerte. Pero, por otro lado, también nos encontramos con que lo religioso y lo espiritual ha sido introducido dentro del proceso de mercantilización englobado en el mismo paquete que la salud, el bienestar y la atención sanitaria, perdiendo así todo ápice de trascendentalidad que le otorgaba el *nomos* tradicional. Lo sagrado, que ahora adquiere la forma de dos acontecimientos fundamentales en la vida del ser humano (nacimiento y muerte), recibe una nueva categorización donde se vacía de todo carácter teológico-trascendental y adquiere un carácter moral-trascendente. Los avances tecnológicos y científicos (principalmente en medicina) están planteando nuevos debates morales que ponen en cuestión el marco nómico y las estructuras de plausibilidad tradicionales. Nos encontramos, también, con un mundo donde todo se ha mercantilizado (culto al cuerpo). Todo está al alcance si puedes comprarlo. Estaríamos ante lo que G. Davie define como la “desdiferenciación de la persona”<sup>501</sup>. Este concepto es clave a la hora de defender una persistente secularización entendida como “religión de mercado”<sup>502</sup> :

*“Nuestras energías se encaminan tanto a objetivos económicos como hacia metas espirituales. Los bienes espirituales pueden comprarse y venderse como cualquier otros”* <sup>503</sup>.

Grace Davie coincide con P. Berger cuando señala que existe un vaciamiento de los valores y normas morales individuales y colectivas que daban sentido a la vida humana. La autora también advierte que las <formas> de la vida cotidiana es otro de los elementos característicos del trasvase que se produce de las sociedades tradicionales a las sociedades modernas. En este sentido, la autora considera que no todo es reductible a rentabilidad, eficacia, y organización burocrática del individuo y la sociedad. No todo puede ser sustituido por la lógica instrumental y funcional. Es decir, no podemos

---

<sup>501</sup> Davie, G. (2007), *The sociology of religion*, op. cit., pág. 237

<sup>502</sup> Martín Huete, F. (2007), *El problema de la secularización en el pensamiento de Peter L. Berger*, op. cit., págs. 497-531

<sup>503</sup> Davie, G. (2007), *The sociology of religion*, op. cit., pág. 237

postular una sociedad tradicional pre-moderna, desde el punto de vista cultural y religioso, sin poner en cuestionamiento el sistema tecnológico-burocrático. De igual modo, apela a la dimensión práctico-moral que configuraba la vida cotidiana de las sociedades tradicionales, con el fin de hacer justicia a la religión conciliadora, emancipadora y liberadora.

Para determinar la percepción de lo sagrado en las sociedades modernas, G. Davie plantea un debate donde pretende relacionar la actual mercantilización de lo espiritual con los momentos de la existencia humana donde lo sagrado adquiere una presencia más patente: el nacimiento y la muerte. Respecto a la primera de estas experiencias de lo sagrado en los individuos (el nacimiento) o, como lo denomina señala G. Davie, “economía de iglesia tradicional en tanto que modelo de libertad de elección”<sup>504</sup>, podemos observar cómo la religión institucional ha perdido autoridad respecto a ella debido, principalmente, a la diferenciación de esferas de sentido respecto a su legitimación (social, médica, moral, sagrada, etc). Sin embargo, la experiencia del nacimiento adquiere una fuerte connotación moral que sustituye a al marco nómico religioso tradicional. Este cambio se observa en la sacralización del debate moral referente a temas del nacimiento. Aparece en G. Davie un fenómeno que yo denomino como “hierofanización de la moral”. Es decir, se hace presente una sacralización del discurso moral. La moral pública o privada se apropia del nomos sagrado tradicional e intenta instaurar espacios sacralizados de legitimación. Lo sagrado se manifiesta ahora a través de lo moral. Términos como <derecho a la vida, aborto, etc> se configuran, en sí mismas, como elementos de ritualización o culto. Por tanto, lo religioso aparece en segundo lugar, esto es como una opción más que viene determinada por un discurso moral secular o no religioso. El otro elemento de esta nueva visión moderna de la experiencia –antaoño nómico-religiosa- del nacimiento viene determinada por el concepto de <libertad de elección>. Lo que se está produciendo en las sociedades, a juicio de G. Davie, no es otra cosa que lo que ya P. Berger denomino como “paso del hado a la elección”<sup>505</sup>. En esta obra *The heretical imperative* (1979), Berger introduce el término <herejía> para denominar al cambio socio-psicológico sufrido por el hombre

---

<sup>504</sup> Ibid., pág. 249

<sup>505</sup> Berger, P. (1979), *The heretical imperative. Contemporary possibilities of religious affirmations*, op. cit.

en las sociedades modernas. La <herejía> ponía de relieve que el hombre, que hasta entonces vivía en un mundo de seguridades religiosas, podía alejarse de sus tradiciones religiosas debido al <hado> de la elección que, desde la perspectiva de aquellas sociedades, era una rebelión contra el nomos y el orden constituido religiosamente. Frente al orden y la seguridad de las sociedades tradicionales, el mundo moderno aparece como inseguro, constituido de instituciones (reservas de sentido tradicionales) inmersas en una crisis de relativismo y precariedad normativa. La elección era para las sociedades premodernas una mera posibilidad, y para las sociedades modernas una necesidad. Esta dinámica tenía para Berger un aspecto negativo, pues el hombre tenía que elegir dentro de una inseguridad ajena a los universos simbólicos del pasado. Berger sentencia este proceso de tránsito de unas sociedades (tradicionales) a otras (modernas) del siguiente modo: <Se ha pasado de la ortodoxia tradicional a la herejía moderna>. Por otro lado, el hombre se encuentra hoy ante el <imperativo herético>, es decir, ante una urgente necesidad de elegir en todo lo referente a su identidad personal religiosa y a su marco de referencia social y colectivo. Pues bien, la posición de G. Davie recoge todo la teorización bergeriana y la aplica al fenómeno del nacimiento como elemento de debate. Por un lado, el término bergeriano “herejía” no consiste ya, piensa G. Davie, en la posibilidad de abandonar el marco nómico-religioso, sino en la posibilidad de comprender el debate desde una perspectiva u otra, siendo la perspectiva religiosa una más entre otras muchas. Del mismo modo, el término bergeriano “imperativo herético”, mantiene todas sus connotaciones, aunque se encuentra frente a estos “juicios morales incontrarrestables”<sup>506</sup> en que se han convertido todas las categorizaciones morales legitimadoras del debate en torno al fenómeno del nacimiento.

Sin embargo, si hay una situación marginal que define la trascendencia del debate actual en torno al problema de la secularización o la desecularización y, sobre todo el tema de la religión vicaria, ese es –señala G. Davie- el fenómeno de la muerte:

*“Las iglesias históricas son entidades de <servicio público> y uno espera que ese servicio público funcione cuando sea necesario. Así, la posición o reacción automática en Europa es la de ser un miembro pasivo de las iglesias históricas, pero activando esa pertenencia cuando es necesario, y con especial frecuencia, en caso de la muerte, ya sea la propia o la de otras*

---

<sup>506</sup> Martín Huete, F. (2010), “Antropología teológica y teología inductiva en Peter L. Berger”, op. cit., pág. 208

*personas. Por lo mismo, la gente se siente profundamente ofendida cuando ese servicio le es negado”* <sup>507</sup>.

Tanta importancia adquiere en nuestra autora el fenómeno de la muerte que considera que “el estudio de la muerte ha aportado pruebas en la controvertida cuestión de la secularización”<sup>508</sup>. Si en las sociedades pre-modernas la autoridad se encontraba en manos de la iglesia institucional o privatizada ahora, en las sociedades modernas, la autoridad se encuentra en la esfera médica o científica ya sea en forma de organización o de discurso. Sin embargo, señala la autora, estas explicaciones han sido y son necesarias pero no suficientes. Nos encontramos, otra vez, dentro de un debate que ya inicio P. Berger cuando cuestionaba el tipo de certidumbre que existía en las sociedades modernas en contraposición con la certidumbre de las sociedades tradicionales:

*“La certidumbre fabricada es un producto de la elección, de un acto de libre voluntad del individuo para con unos modos específicos de vida. Es una certidumbre que depende de las circunstancias propias de la vida, que está a expensas del apego o no a unas creencias, a unas acciones, etc., y que puede ser dejada como <no plausible> en momentos donde no actúe como tal soporte de sentido. Por el contrario, la certidumbre tradicional viene ya dada por la tradición. Los individuos que participan de esta certidumbre no la han elegido, es fruto del destino (hado) y no de la libre elección. Los individuos pueden descansar en ella con total tranquilidad”* <sup>509</sup>.

Grace Davie se hace la siguiente pregunta: ¿Son estos cambios una prueba a favor de las tesis de la secularización o no?. Para nuestra autora es importante, y muy significativo, que en las sociedades occidentales las iglesias hayan perdido el monopolio de sentido en lo referente a las situaciones marginales, principalmente sobre la muerte. Una pérdida de monopolio que se refiere a la legitimación o capacidad de aportar estructuras de plausibilidad para sostener la creencia de los individuos dentro del marco nómico religioso; pero que, por otro lado, sigue manteniendo una importancia relativa a lo que se refiere a su labor de servicio social, en lo referente a garante y conservadora de las prácticas y los rituales que también conforman un marco de sentido menos activo en la construcción social de los individuos o creyentes. Una vez aquí, la cuestión estaría en

---

<sup>507</sup> Davie, G. (2005), “Beliving without belonging: vicarious religion”, op. cit., pág. 2

<sup>508</sup> Davie, G. (2007), *The sociology of religion*, op. cit., pág. 246

<sup>509</sup> Berger, P. (1997), “Pluralismo y dialéctica de la incertidumbre”, op. cit., pág. 6

determinar qué significa para G. Davie esa pérdida de autoridad del nomos religioso respecto del control legitimador de las situaciones marginales, a favor de lo que ya Berger<sup>510</sup> denominó como <teodiceas seculares>, y que G. Davie denomina <esferas modernas> (ciencia, tecnología, etc.). Es decir, en determinar si la religión vicaria es una forma de declinar ante la secularización y, si es así, si ésta sería una forma de secularización de la conciencia.

Da la sensación de que asistimos, con perplejidad, a una bipolaridad que ya ocurría con la efervescencia de los Nuevos Movimientos Religiosos en la década de los ochenta. Por un lado, los asuntos relacionados con la religión ocupan los medios de comunicación. Las celebraciones vinculadas a lo que se conoce por religiosidad popular (bautismos, enlaces matrimoniales, ceremonias fúnebres, etc) concentran más gente que nunca antes, las manifestaciones artísticas vinculadas a lo religioso seducen a todo tipo de públicos, alguna literatura vinculada con la trascendencia y el más allá ocupa un buen número de estantes de las librerías<sup>511</sup>. Por otro lado, este nuevo fervor religioso contrasta con fenómenos como la disminución de participación y la asistencia a misa<sup>512</sup>, la pérdida de credibilidad ante las verdades fundamentales del cristianismo y la pérdida de prestigio y respeto público de las iglesias, que anteriormente tenían.

---

<sup>510</sup> Berger consideraba que puede que las cosmovisiones seculares resulten razonablemente adecuadas para los individuos en la medida en que el curso de sus vidas discurra satisfactoriamente. Sin embargo, esta cosmovisión secular resulta terriblemente inadecuada cuando las condiciones de la vida están sujetas a los terrores de las <situaciones marginales>. (Berger, P. (1997), “El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre”, op. cit., pág. 5).

<sup>511</sup> Belderrain, P. (2004), *Transformación de lo religioso y sus instituciones en la sociedad actual*, Escuela Regina Apostolorum. Bajo la nostalgia y la búsqueda de un cosmos vivo, podemos apreciar el creciente auge de la literatura esotérica, la afluencia creciente a las consultas dedicadas a la medicina alternativa y holística, a la dietética, la ecología y el bienestar. “La revista Psychologies, el único medio francés que aborda regularmente esas temáticas del desarrollo personal y las medicinas alternativas, del arte de vivir, la espiritualidad y lo sagrado, ha visto aumentar su difusión de 70.000 ejemplares en 1998 a 280.000 ejemplares en el 2003”. (Lenoir, F. (2003), *La metamorfosis de Dios*, op. cit., pág. 191). La importancia de toda esta literatura esotérica es señalada por Mircea Eliade, quien señala que el aumento de la literatura fantástica en la modernidad no es una fuente de evasión, sino, contrariamente, una ayuda al hombre de hoy para tomar contacto con el mundo y de sentido a la realidad.

<sup>512</sup> Algunos sociólogos consideran que la experiencia religiosa se está reduciendo meramente a una serie de prácticas dominicales y al cumplimiento formal de algunas ceremonias convencionales que pretenden santificar los ritos de paso de la vida (bautismo, matrimonio, muerte). Esto significa una drástica reducción espacio-temporal de la religión en las sociedades modernas occidentales dominadas por el proceso de secularización.

Tenemos la sensación de vivir en un entorno que pierde progresivamente elementos religiosos identitarios, pero que al mismo tiempo muestra signos de su vitalidad. Nos encontramos en una situación paradójica donde existe la necesidad de <sacralizar> el sentido dentro de un mundo secularizado.

Sin embargo, nuestro principal propósito sería determinar donde se encuentra, dentro de este debate, la posición de Grace Davie y su <religión vicaria>. A partir de aquí, surgen cuatro cuestiones relevantes: Primero, ¿se encuentra dentro de los que creen que la religión vicaria es una forma de declinar de la religión ante la secularización o al contrario?. Segundo, ¿se encuentra entre los que creen que este retorno de lo sagrado consiste –como afirman muchos autores, entre ellos D. Hervieu-Léger-, en una religiosidad que hace referencia a la <inmediatez emocional> y a la banalidad inmanente de sus representaciones simbólicas?. Tercero, ¿se encuentra entre los que –como B. Wilson- señalan que el proceso actual de emocionalismo religioso: no sería más que la confirmación indirecta de la imparable secularización y pérdida de importancia socio-cultural de la religión. La religión vendría a funcionar con este rebrote emocional como elemento compensatorio de las frustraciones producidas por el mismo proceso de la modernidad desacralizadora?. Cuarto, ¿se encuentra entre los que –como P. Berger- consideran que la situación de vicariedad puede responder a un problema de certidumbre que la modernidad engendra en el hombre postmoderno, derivado de una desconfianza en la racionalidad y un desengaño ante las instituciones?. La posición de G. Davie estaría más próxima a la de Berger y Hervieu-Léger, para quienes esta nueva situación religiosa es una situación de incertidumbre estructural, caracterizada por la movilidad, la reversibilidad y la intercambiabilidad de todos los puntos de referencia; es decir, por los portadores de la modernidad.

Si algo ha quedado claro, es que la religión vicaria es el resultado de esa pérdida de monopolio legitimador de la religión en las sociedades modernas y, por tanto, es fruto de una sociedad secularizada. Esta forma de religión, como antes se ha señalado, queda relegada a aportar unos servicios que son demandados por unos individuos que se sentirían ofendidos de no ser satisfechos por ella. Son individuos, señala G. Davie, que “aún no perteneciendo a la tradición religiosa, asumen la responsabilidad del rito”<sup>513</sup>.

---

<sup>513</sup> Davie, G. (2007), *The sociology of religion*, op. cit., pág. 248

Es decir, nos encontramos con una serie de individuos que ven la religión (vicaria) como un instrumento de satisfacción de unas necesidades sociales —no específicamente existenciales—, que son las de cumplir con el ritual. Pero, ¿dónde está el elemento sobrenatural?, ¿dónde está el carácter substantivo de la creencia?, ¿es la religión vicaria una religión meramente funcionalista, falta de toda referencia a una trascendencia?. Estas y otras muchas cuestiones asaltan al intentar determinar la naturaleza de la religión vicaria que propone G. Davie. Pero hay una pregunta que es determinante a la hora de considerar a esta forma de religión como heredera o no de la secularización: ¿Es la religión vicaria capaz de ser en sí misma una teodicea o una legitimación religiosa capaz de configurar marcos de trascendencia dentro de la realidad de la vida cotidiana para todas aquellas personas que no encuentran una respuesta satisfactoria dentro de las propuestas por las teodiceas seculares que son las denominadas <esferas de la modernidad>?. Es necesario recordar que para G. Davie, la secularización de la conciencia consistía en:

*“Una deriva de la creencia que se distancia de las declaraciones del credo y de las formas históricas de la fe hacia formas de creencia con mayor énfasis en la immanencia que en la trascendencia, en una cultura sin Dios más que con Dios”*<sup>514</sup>.

Lo que queda claro, en cualquier caso, es que la religión vicaria que propone G. Davie responde: 1º. Al paso de la religión cuya base es la trascendencia a la religión cuya base es la immanencia, lo ritual, lo folklórico, lo estético, y donde lo trascendente es consecuencia de todo ello; 2º. Al intento de restaurar un marco nómico-religioso de sentido adaptándose a las necesidades de los creyentes, lo que vendría a denominarse como “religión a la carta”. Así pues, el problema estaría de determinar si esto es fruto de la secularización o, por el contrario, un fenómeno contrasecularizador.

La secularización de la conciencia en G. Davie tiene mucho que ver con la concepción de <religion vicaria>. Es decir, la religión de iglesia es entendida como un servicio público folklorizado, Siguiendo unos patrones sociales de sentido o <estructuras de plausibilidad> (Berger), con la intención de construir un nomos inmanente sin importar demasiado su relación con un nomos trascendente. La religión

---

<sup>514</sup> Davie, G. (2002), “Praying alone. Church-going in Britain and social capital: a reply to Steve Bruce”, op. cit., pág. 332

se automatiza, se rutiniza y pierde su carácter sustantivo en pos de un servilismo que pretende satisfacer unas necesidades temporales y culturales que den un ficticio orden social. En Estados unidos, por ejemplo, las iglesias son empresas privadas (mercado). La cuestión es que en un lugar y en otro, la religión está siendo despojada de su carácter de trascendencia.



## CAPÍTULO 5º.

### José Casanova: Repensar la secularización. Hacia una perspectiva comparada global.

#### 1. EL PROBLEMA DE LA SECULARIZACIÓN EN JOSÉ CASANOVA: CONCEPTO Y TEORÍA.

Es en su obra *Public Religions in the Modern World* (1994), donde José Casanova señala que los sociólogos han abrazado durante décadas y en forma acrítica el término secularización y la teoría de la secularización, construida sin referencias empíricas ciertas y que había logrado un increíble estatus de casi axioma, ya que funcionaba sin que nadie lo demostrara o contrastara empíricamente. Asimismo, critica la rapidez y la forma en que los estudiosos comenzaron a dar por finiquitado el tema abandonando el término o, más bien, la teoría de la secularización. En este sentido, para entender la pérdida de capacidad explicativa del término (secularización) frente a las experiencias históricas concretas y poder determinar cómo pasaron a ser evidentes los reclamos hacia el uso del término, ya fuera demandando una readecuación o su caducidad, es fundamental partir de esta obra.

Es en esta obra, donde también propone distinguir la *secularización* como concepto, de la *teoría de la secularización*. Sobre el concepto, más allá de la etimología de la palabra medieval *saeculum* ('siglo', 'mundo'), nota un segundo momento vinculado al

derecho canónico, donde el término se refiere al proceso canónico por el cual una persona *religiosa* abandona su ministerio y vuelve al *mundo*. En tercer lugar, alude al significado vinculado a la expropiación por el Estado de bienes de la Iglesia Católica:

*“La secularización como concepto se refiere al proceso histórico real por medio del cual este sistema dual dentro de <este mundo> y las estructuras sacramentales de mediación entre este mundo y el otro mundo se van derrumbando hasta que desaparece todo el sistema de clasificación medieval para ser sustituido por sistemas nuevos de estructuración espacial de las esferas. La expresiva imagen de Max Weber de la demolición de los muros de los monasterios sigue siendo quizá la mejor expresión gráfica de esta nueva estructuración espacial radical”*<sup>515</sup>.

José Casanova señala el gran nivel de aceptación que tuvo la teoría de la secularización, afirmando que fue la única capaz de alcanzar una posición claramente paradigmática dentro de las ciencias sociales modernas, de tal magnitud que quedó incontestada sin que fuera necesario demostrarla. Sin embargo, no propone desecharla sino examinarla más detenidamente y destacar sus elementos constitutivos, en virtud de la vinculación que la teoría de la secularización tiene con las teorías de la modernidad.

Como había sido enunciada y con sus múltiples significados adquiridos históricamente, se hacía necesario distinguir en la teoría de la secularización los componentes propios de los conceptos provenientes de la crítica a la religión de la Ilustración y reconocerle lo referido a la diferenciación y autonomía de las esferas de la vida social, así como separarla de los componentes que le asignaban a la religión su futura desaparición. El término <secularización> se utiliza, por vez primera, para designar la expropiación y apropiación masivas, normalmente por parte del Estado, de monasterios, tierras y la riqueza de la Iglesia tras la Reforma Protestante y las posteriores guerras de religión. Desde entonces, lo <secular> ha pasado a designar el “paso”, la transferencia y/o mudanza de personas, cosas, funciones, significados, etc., desde su lugar tradicional en la esfera religiosa a las esferas seculares<sup>516</sup>.

---

<sup>515</sup> Casanova, J. (2000), *Religiones públicas en el mundo moderno*, op. cit., pág. 30; El concepto de secularización tiene muchas significaciones: sobre esta cuestión véase: Berger, P., *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, 1971; Lübke, H. (1975), *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen begriffs*, op. cit; Glaser, P.E. (1977), *The sociology of secularization. A critique of a concept*, op. cit; Duch, Ll. (1979), *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*, op. cit.

<sup>516</sup> Casanova, J. (2000), *Religiones públicas en el mundo moderno*, op. cit., pág. 28

El error, manifiesta Casanova, es haber confundido “los procesos históricos de secularización propiamente dichos, con las consecuencias vaticinadas que se suponía que aquellos procesos tendrían sobre la religión”<sup>517</sup>. Propone distinguir entre los elementos que componían la teoría de la secularización, uno central o tesis propiamente dicha y dos elementos secundarios o subtesis. El elemento central, señala el autor, está constituido por la tesis de la diferenciación de las esferas seculares (Estado, economía, ciencia) en relación con la esfera religiosa, en tanto que las dos subtesis son: 1º. La decadencia de la religión; 2º. La privatización de lo religioso. Por este camino, acota la teoría de la secularización a la tesis de la diferenciación y la despoja de dos componentes que hasta el momento parecían ser parte de la propia teoría, afirmando lo que la experiencia ha venido demostrando. Es decir, que la religión no tiende a desaparecer, por un lado, y por otro, que la privatización de lo religioso no es un asunto determinado por la secularización sino por las formas histórico-concretas en que el proceso se desarrolló en cada lugar.

José Casanova no está de acuerdo con aquellos que sostienen que los hechos que determinan la <emergencia de los nuevos desarrollos históricos> (nuevos movimientos religiosos e irrupción pública de la religión) en la década de los 70 y, además, (alimentados por la globalización) constituyen una refutación más o menos global de las teorías de la secularización, por lo que habría que descartarlas. Más bien, han de llevarnos a su revisión crítica. Una revisión donde la desprivatización de la religión nos obliga a reconsiderar y a formular de nuevo, pero no necesariamente a abandonar acríticamente, las teorías de la secularización actuales o, más radicalmente aún, a “reconsiderar sistemáticamente la relación entre religión y modernidad”<sup>518</sup>.

El planteamiento metodológico de José Casanova, -que destaca por su contribución a este debate con su <teoría de la desprivatización de la religión contemporánea>-, considera que, aunque existen algunas dimensiones de la secularización que han perdido vigencia, aún la secularización debe ser rescatada como teoría de la modernidad. La propuesta de José Casanova consiste en presentar la secularización como una teoría

---

<sup>517</sup> Ibíd., pág. 12

<sup>518</sup> Ibíd., pág. 19

de la diferenciación entre esferas seculares y religiosas, pero rechazando la privatización de la religión como una parte válida de la misma<sup>519</sup>.

José Casanova forma parte de un grupo de pensadores disidentes (P. Beyer, M. Vaggione, etc.) del modelo que defiende la superación total del proceso de secularización como modelo explicativo y que, del mismo modo, defiende la desecularización (resurgimiento político de la religión) como resultado de esa superación paradigmática de la propia secularización. José Casanova introduce en el debate la propuesta de mantener a la secularización como un posible marco teórico explicativo del resurgimiento religioso. Considera que la secularización, como forma de construir la realidad social, es también constructora de lo religioso como fenómeno social. Por tanto, el resurgimiento religioso podría interpretarse, también, como resultado de una construcción ideológica donde lo secular adquiere su sentido<sup>520</sup>. Así pues, estos desencuentros denotan la necesidad de buscar marcos normativos de consenso respecto a la legitimación del resurgimiento religioso-político, sobre todo, después de los problemas de aplicación de los modelos explicativos sobre la secularización en las diferentes localizaciones (sobre todo en Europa y en Estados Unidos). Una solución posible sería la de adoptar, afirma Casanova, perspectivas más globales y comparativas<sup>521</sup>. En cualquier caso, no se puede seguir manteniendo la antigua teoría de la secularización. Solo quedan dos opciones: 1º. Descartar totalmente la teoría una vez que se ha revelado como no científica; 2º. Revisar la teoría de manera que pueda responder tanto a las críticas como a las cuestiones planteadas por la realidad (Casanova y Berger).

---

<sup>519</sup> Casanova, J. (2001), "Globalizing catholicism and the return to a <universal> church", en Beyer, P (edit)., *Religion in the Process of Globalization*, Würzburg. Ergon Verlag. Ver también: Casanova, J. (1994), *Public Religion in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press.

<sup>520</sup> Marco Vaggione, J. (2005), "Entre reactivos y disidentes. Desandando las fronteras entre lo religioso y lo secular", op. cit.

<sup>521</sup> Casanova cree que el modelo tradicional de secularización ofrece una explicación plausible de la evolución europea, pero no de la americana. Lo mismo pasa con el paradigma americano alternativo que relaciona la vitalidad religiosa con los libres mercados, pues funciona relativamente bien en los EE.UU y no en Europa. Pues, ninguno ofrece, afirma Casanova, una explicación válida para las variaciones internas en el marco de Europa. Y ninguno sirve para abordar otras zonas y religiones del mundo. "Necesitamos dirigir nuestra atención más allá de Europa y de Occidente y adoptar una perspectiva más global". (Casanova, J. (2000), "Religiones públicas en un mundo global", op. cit., pág. 74). Actualmente, José Casanova cree que es necesario, dentro de la sociedad postsecular actual, desarrollar una sociología y una antropología de lo secular. Disciplinas que hasta hace diez años sólo estudiaban el problema de la religión, se deben reconvertir hoy, en abanderadas del estudio del concepto de secularización. (Ver: Casanova J. (2010), "Lo secular, las secularizaciones y los secularismos", op. cit.)

## 2. EL CONCEPTO DE SECULARIZACIÓN EN EUROPA Y ESTADOS UNIDOS: DIFERENCIAS SOCIOHISTÓRICAS Y SOCIOESTRUCTURALES.

El desacuerdo existente entre los sociólogos europeos y americanos en torno a la validez de la teoría de la secularización tiene su origen, señala Casanova, no en hechos socio-históricos sino en desacuerdos terminológicos y teóricos:

*“En primer lugar, la secularización en el sentido más amplio de una secularización de las estructuras sociales o disminución en la importancia social de la religión. Hay, en segundo lugar, otro tipo de secularización en el sentido estricto del declive de las creencias y de las prácticas religiosas entre los individuos. El sentido amplio de la secularización social está relacionado con los largos procesos históricos de diferenciación y emancipación de las esferas seculares (estado, economía capitalista, ciencia, etc.) de las instituciones y normas religiosas y la relación concomitante de la religión a su propia esfera ampliamente reducida y delimitada”*<sup>522</sup>.

La diferencia entre la concepción del concepto de secularización por parte de europeos y estadounidenses, se encuentra en la forma de entender los dos tipos de secularización antes señalados. Es decir, los europeos ven los dos significados intrínsecamente relacionados porque perciben las dos realidades (disminución de la importancia social de la religión y declive de las creencias y las prácticas religiosas) como intrínsecamente relacionadas<sup>523</sup>. Por el contrario, los estadounidenses restringen el uso del término al significado secundario o limitado. Es decir, dan por sentado la crisis de legitimidad social de la religión y, por ende, la vigencia de la secularización en la sociedad, pero no conciben una desacralización social acompañada de declive de creencias y prácticas religiosas<sup>524</sup>, sino al contrario.

Sin embargo, J. Casanova considera que se producen dos fenómenos clave para explicar el concepto de secularización europeo y el estadounidense: 1º. La competitividad religiosa o “economías religiosas”; 2º. La crisis de legitimación de la religión como <nomos religioso tradicional>.

---

<sup>522</sup> Casanova, J. (2006), “Religion, european secular identities, and european integration”, *Religion in an Expanding Europe*, Cambridge, pág. 79

<sup>523</sup> Casanova, J. (2003), “Beyond european and american exceptionalisms: towards a global perspective”, en *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures* (eds. Grace Davie, Paul Heelas, and Linda Woodhead) ASHGATE, pág. 17

<sup>524</sup> Casanova, J. (2006), “Religion, european secular identities, and european integration”, op. cit., pág. 79

Se produce una <inversión> al cambiar el sentido del modelo europeo ortodoxo de secularización para utilizar el modelo <dado por sentado> americano que establece una relación entre Estado, mercados económicos e individualismo religioso. Estaríamos ante los planteamientos del paradigma de mercado religioso <market theory of religion> que considera que “aunque se puede apreciar un receso de la influencia de la religión en la esfera privada moderna (desacralización), el compromiso religioso individual -en la medida en que haya una oferta religiosa más plausible a sus intereses-, debería aumentar en condiciones de libre mercado”<sup>525</sup>.

En los Estados Unidos de América nos encontramos con el modelo de la <economía religiosa>. Este modelo se caracteriza por una serie de causas y circunstancias: 1º. La modernización, el desarrollo científico, la secularización económica y el pluralismo religioso coexisten armoniosamente con una vigorosa y creciente presencia de la religión; 2º. Con multitud de denominaciones religiosas que compiten vigorosamente para ofrecer <paquetes de sentido y significado>, solución espiritual y volviéndose extremadamente atentas a las necesidades de sus consumidores (estructuras socio-terapéuticas); 3º. Existe una falta de regulación religiosa, lo cual permite la potenciación de la oferta religiosa<sup>526</sup>; 4º. Los Estados Unidos son una nación <pluriconfesional> debido a la ausencia de una religión de Estado. Sin embargo, existe una abstracción religiosa unificadora de las diferentes creencias y confesiones que actúa como <universo simbólico> en el que tienen cabida todos los estadounidenses; 5º. En la sociedad norteamericana la religión organizada funciona justamente en la medida en que actúa pasivamente, no activamente; en tanto que se trata de ella, pero no en tanto que ella misma actúa. Por esta propiedad suya, se la respeta socialmente y se la apoya políticamente. Precisamente, en virtud de esta misma propiedad puede satisfacer muchas e importantes necesidades psíquicas del individuo<sup>527</sup>.

---

<sup>525</sup> Stark, R- Iannaccone, L. (1993), “Rational choice propositions about religious movements”, op. cit., pág. 265

<sup>526</sup> Casanova, J. (2003), “Beyond european and american exceptionalisms: towards a global perspective”, op. cit, pág. 21

<sup>527</sup> Berger, P. (1962), *Kirche ohne auftrag. Am Beispiel Amerikas-Buch gebraucht kaufen*, op. cit, pág. 108. Berger señala la importancia de la religión como elemento psicológico en los Estados Unidos: “Religion is highly beneficial, perhaps even essential, to the psychological integration of the individual. Religion provides meaning and purpose in life. It gives inner strength to cope with both minor and major crises. It alleviates anxiety and makes for a mature approach to one’s problems. It helps the individual to

Esta economía religiosa, señala Casanova, también tiene unas consecuencias: 1º. Los estadounidenses son fervientemente religiosos porque hay iglesias y denominaciones compitiendo por su devoción; 2º. Existe un espectacular incremento de la existencia a los oficios religiosos, una fe inquebrantable en los designios de Dios, una conciencia de nación sobre el papel soteriológico o salvífico que los Estados Unidos deben desempeñar en la historia del mundo. Según el sondeo llevado a cabo por el <Proyecto Pew> sobre Actitudes Globales realizado en el año 2002, se llegó a estas conclusiones: El 60 % de los estadounidenses dijo que la religión tenía un papel muy importante en sus vidas. El 48 % creía que los Estados Unidos tiene una protección especial de Dios. El 54 % tenía una opinión “desfavorable” de los ateos; 3º. El modelo de <economía religiosa>, que prevé una fuerte competencia entre propuestas religiosas, deriva en el fenómeno de <la oferta que crea su demanda>, la cual -dependiendo de la calidad y la variedad de la oferta- permite aumentar el número de personas religiosas.

En Europa Occidental nos encontramos, con otro modelo diferente, el modelo de <la secularización cuantitativa y cualitativa> pronosticado por autores como Hervieu-Léger y G. Davie. En este modelo también podemos señalar unas causas:

1º. En Europa la secularización ha generado una situación religiosa que no se manifiesta en la multiplicación de un mosaico de denominaciones, como es el caso de los Estados Unidos, sino en la emancipación religiosa, la pérdida del monopolio religioso, de influjo y de relevancia social de la religión tradicional como estructura de legitimación cognitiva global. Esto deriva en una secularización cuantitativa (pérdida del porcentaje de personas religiosas dentro de las sociedades modernas); también deriva en una secularización cualitativa (progresiva pérdida de relieve público de la religión: <desacralización> o <desinstitucionalización> de la religión).

2º. El pluralismo religioso, la modernización, la racionalidad, la revolución científica, no han conseguido convivir armónicamente con la religión; por el contrario, han erosionado las bases y estructuras de plausibilidad de la religión tradicional en Europa.

---

relate to others, in the family and beyond. In general, religion is conducive to mental health”. (Berger, P. (1961), *The noise of solemn assemblies*, New York, Doubleday, pág. 90).



3º. Al contrario que en los Estados Unidos<sup>528</sup>, donde existe una desregulación del mercado religioso, en Europa el mercado religioso está intervenido por el Estado que altera la dinámica competitiva, impidiendo a la oferta generar su demanda. Los sociólogos que defienden el modelo de la <economía religiosa> consideran que si se levantaran los obstáculos puestos por los Estados, el mercado religioso de Europa se movería del mismo modo al resto del mundo. El mercado europeo es poco competitivo debido a que las distintas iglesias -casi monopólicas- son protegidas de la competencia por el Estado.

Sin embargo también nos encontramos unas consecuencias en el modelo europeo:

1º. Gradualmente, los individuos europeos van menos a las iglesias y las prácticas religiosas pierden relevancia generacional (secularización cuantitativa)<sup>529</sup>.

2º. Las instituciones laicas asumen funciones que anteriormente estaban controladas por las instituciones religiosas (Iglesia Católica en Europa).

3º. Los sociólogos que en épocas anteriores construyeron y apoyaron el modelo de la <secularización> -entre ellos P. Berger- hoy en día hablan, más bien, de una <desecularización><sup>530</sup> del mundo, cuya excepción sería Europa.

4º. Frente a los que vaticinaban las antiguas tesis de la secularización, es decir, la paulatina pérdida de fe, el proceso de reconfiguración religiosa sufrido en Europa, ha originado un proceso de desinstitucionalización de las prácticas religiosas y un marco secularizador de sentido en un alto número de creyentes que mantienen sus creencias en un nuevo espacio religioso <difuso> entre lo sagrado y lo profano.

---

<sup>528</sup> Berger señala que en los Estados Unidos de América -al contrario que en Europa- existe una progresiva separación entre la Iglesia y el Estado. (Berger, P. (1961), *The noise of solemn assemblies*, op. cit., págs. 57-58).

<sup>529</sup> “La secularización de Europa es un hecho innegable. Una creciente mayoría de la población europea ha dejado de participar en las prácticas religiosas tradicionales, al menos sobre una base regular, mientras que todavía mantiene niveles relativamente altos de creencia religiosa individual privada”. (Casanova, J. (2003), “Beyond european and american exceptionalisms: towards a global perspective”, op. cit., pág. 19).

<sup>530</sup> Ver: Sahliye. E. (1990), “Religious resurgence and politics in the contemporary world”, *State University of New York Press*.



La clave de todo lo anterior se encuentra, afirma Casanova, en una cuestión verdaderamente paradójica del modelo europeo de carácter excepcional de la secularización. Es decir, el verdadero problema con el que se encuentra el modelo europeo de secularización es el de la <pérdida de la capacidad funcional de las iglesias e instituciones eclesiásticas de actuar como verdaderas religiones de salvación individual>, en sentido weberiano. Nos encontramos, pues, con el tradicional problema de la legitimación religiosa frente a la alienación que subyace de las situaciones marginales sobre el individuo. El responsable de esta crisis de legitimación eclesial, para con los creyentes individuales, es “el carácter implícito de la religión europea, y la falta de demanda de religiones de salvación alternativa entre los no creyentes, lo cual explica la falta de demanda de un mercado religioso verdaderamente competitivo en Europa”<sup>531</sup>. Todo esto conduce a pensar que el problema de la secularización europea es un problema a nivel interno, a nivel implícito, como señala J. Casanova. Nos encontramos con un problema de <fiducialización axiológica> respecto a lo que la secularización reporta al individuo en su búsqueda de sentido. Es decir, el carácter excepcional que se confiere a la secularización europea esta inmerso en un proceso negativo en cuanto a la visión liberadora de la secularización, diferente a los Estados Unidos, donde la secularización configura una <realidad dada por sentado> a partir de la cual, configurar estructuras de plausibilidad acordes al modelo oferta-demanda propio de las economías religiosas o mercados religiosos.

Otras características que identifica J. Casanova como elementos diferenciales dentro del debate de la secularización entre europeos y americanos son:

1. *La teoría tradicional europea de la secularización.* Postula un vínculo estructural entre la diferenciación social y la decadencia religiosa, ofrece una descripción relativamente plausible de los acontecimientos europeos, pero es

---

<sup>531</sup> Casanova, J. (2004), “Religion, european secular identities, and european integration”, op. cit. ¿Por qué la religión actualmente en Europa sigue teniendo un carácter implícito en lugar de adoptar formas institucionales más explícitas?. Si deseamos responder a la pregunta de la falta de atractivo de las religiones de salvación en Europa, no podemos omitir la pregunta de Weber, “salvación, ¿de qué y para qué?. La interesante cuestión sociológica, la que nosotros los sociólogos deberíamos abordar, no es si la religión o las necesidades de salvación permanecen universalmente constantes en el tiempo y en el espacio..., sino más bien, el carácter cambiante de sus manifestaciones culturales en todas las sociedades y a lo largo de la historia”. (Casanova, J. (2001), “Religion, the new millennium, and globalization”, *Sociology of Religion*, 62:4, pág. 427).

incapaz de tomar en serio y explicar la sorprendente vitalidad y el pluralismo extremo de las formas confesionales de la religión de salvación en América, sin prejuicio de la pronunciada secularización del Estado y de la sociedad. Las pruebas comparativas procedentes de Europa no son compatibles con los principios básicos de la teoría estadounidense<sup>532</sup>. El modelo ortodoxo funciona relativamente bien para EE.UU, pero no para Europa<sup>533</sup>.

2. *El trato con las religiones de los inmigrantes.* En Europa, inmigración e islam son casi sinónimos. La mayor parte de los inmigrantes son musulmanes y la mayoría de los musulmanes europeos occidentales son inmigrantes. En los EE.UU, por el contrario, los musulmanes constituyen al menos el 10 por ciento de todos los nuevos inmigrantes, una cifra que disminuye debido a las restricciones estrictas a la inmigración árabe y musulmana impuesta desde los atentados del 11 de Septiembre de 2001<sup>534</sup>.
3. *El reto de la nueva diversidad religiosa en la Europa secular.* Mientras en los Estados Unidos las nuevas religiones inmigrantes han contribuido a una mayor expansión del pluralismo religioso, en el caso de Europa las religiones inmigrantes presentan un gran desafío a los modelos locales de un pluralismo religioso limitado. Las diferentes formas con que tratan de acomodarse y de regularse las distintas religiones inmigrantes es distinta en las sociedades europeas y en la estadounidense. Si bien es verdad, que tanto unas sociedades como otras ofrecen un modelo particular de separación entre Iglesia y Estado, y unos modelos de regulación de sus propias minorías religiosas; sin embargo, las sociedades europeas presentan diferentes modelos de trato con esta diversidad religiosa. En este sentido, siguen un modelo secularizado que dificulta y favorece la integración de estas minorías religiosas dependiendo del país europeo. Así, por ejemplo, debido a “la progresiva, aunque muy desigual

---

<sup>532</sup> Casanova, J. (2001) , “Secularization”, en *The International Encyclopedia of Social and Behavioral Science*, Smelser, J.N, Baltes. P.B. (Editors), Osford: Elsevier. Citado en: Casanova, J., “Religion, the new millennium, and globalization”, op. cit., pág. 426

<sup>533</sup> Casanova, J. (2003), “Beyond european and american exceptionalisms: towards a global perspective”, op. cit., pág. 1

<sup>534</sup> Casanova, J. (2004), “Religion, european secular identities, and european integration”, op. cit., págs. 72-72

secularización europea”<sup>535</sup>, podemos encontrarnos con un proceso de privatización propio del laicismo (Francia), con una acomodación al pluralismo religioso que permite una mayor libertad de actuación en el ámbito público y político (Reino Unido), diferentes proyectos de institucionalización de esta diversidad religiosa (Alemania), a legislaciones cada vez más restrictivas para con las tradiciones religiosas menos modernas y europeas (Países Bajos)<sup>536</sup>, etc.

4. *El papel de la religión y de las identidades religiosas de grupo en la vida pública y en la organización de la sociedad civil.* Las sociedades europeas occidentales son profundamente laicas configuradas por el secularismo, respetando la libertad religiosa individual. Por el contrario, los estadounidenses son claramente más religiosos que los europeos, ejerciendo una presión sobre los inmigrantes para que se adapten a las normas religiosas propias. El pluralismo religioso en los EE.UU se está expandiendo y llevando a cabo un proceso de adaptación mutuo con las demás religiones del mundo<sup>537</sup>.
5. *El “paradigma emergente de América”.* La teoría tradicional europea de la secularización, que postula un vínculo estructural entre la diferenciación social y la decadencia religiosa, ofrece una descripción plausible de los acontecimientos europeos, pero es incapaz de explicar la vitalidad religiosa de las formas confesionales de la religión en América, sin perjuicio de la secularización del Estado y la sociedad. El paradigma emergente de América<sup>538</sup>, se convierte en el modelo explicativo capaz de aunar la diferenciación social, el pluralismo religioso y la situación de mercado y las demandas existenciales individuales de religiosidad salvífica<sup>539</sup>. El modelo ortodoxo europeo no sirve para explicar los acontecimientos estadounidenses, ni a la inversa tampoco. Es la “teoría de la

---

<sup>535</sup> Ibíd., op. cit., pág. 65

<sup>536</sup> Casanova, J. (2007), “La inmigración y el nuevo pluralismo religioso”, *Revista CIDOB d’Afers Internationals*, nº 77, págs. 15-16

<sup>537</sup> Casanova, J. (2004), “Religion, european secular identities, and european integration”, op. cit., pág. 73

<sup>538</sup> Casanova, J. (2006), “Rethinking secularization: A global comparative perspective”, *The Hedgehog Review*’s, vol. 8, nº. 1-2, págs. 102ss

<sup>539</sup> Casanova, J. (2001), “Religion, the new millenium, and globalization”, op. cit, pág. 415

oferta de la religión” la que, a juicio de Casanova, debe explicar por qué Europa no demanda más salvación religiosa a nivel individual frente a la demanda propia del modelo de mercado religioso de los Estados Unidos<sup>540</sup>. José Casanova está en contra de comprender el fenómeno religioso dentro del lenguaje de la economía aplicada a la religión.

6. *La experiencia de la libertad religiosa.* Existe una tensión y un equilibrio entre estos dos modelos de secularización. Por un lado, nos encontramos con la <paradoja americana>, que hace posible un fuerte crecimiento de la religión en el ámbito privado y una efervescente libertad religiosa y apasionado espíritu religioso que se vive en la esfera pública y constituye la denominada <religión civil americana>. Por otro lado, Europa representa ya, tan sólo un vestigio de un pasado donde esta misma libertad religiosa tan prolífica (Inglaterra anglicana) se manifestó en forma de tolerancia hacia las minorías religiosas y de diferenciación entre Iglesia y Estado (Francia laicista) y que ahora, sin embargo, ha quedado reducida al debate que se establece entre privatización-desprivatización<sup>541</sup>.
7. *La contracultura.* La contra-modernización y su expresión cultural, la <contra-cultura>, son un intento de restaurar un marco nómico pre-moderno como remedio a esta crisis de sentido moderno. Autores como Peter Berger, han dicho de ella que “no es una vuelta a lo tradicional, sino un tomar como referencia el universo pre-moderno del <palio sagrado> y adaptarlo a las circunstancias

---

<sup>540</sup> La teoría religioso-económica se orienta en las bases sociológicas del pluralismo moderno. Su planteamiento teórico también se fundamenta en la concepción sociológica propia de autores como B. Wilson. Este autor señala que “desde el momento que el estado deja de usar su poder coercitivo para salvaguardar los antiguos monopolios religiosos, aparece toda una “población” de consumidores voluntarios de la religión. En el mejor de los casos, estos consumidores tienen la libertad de elegir entre un gran número de productos religiosos concurrentes. En el peor, tiene al menos la libertad de aceptar o rechazar el producto que les ofrece el antiguo monopolio. En otros términos el pluralismo conduce a un mercado religioso. Siguiendo los planteamientos de B. Wilson y frente a la <teoría de la elección racional>., es necesario considerar que este <mercado religioso> no implica que los conceptos de la economía de mercado se puedan aplicar inequívocamente al estudio de la religión, sino que, más bien, se establecen modelos de competencia institucional que es más intensa bajo un clima de libertad religiosa.

<sup>541</sup> Casanova, J. (2003), “What is public religion?”, *Religion Returns to the Public Square: Faith and Policy in America*, eds. Hugh Heclo and Wilfred M. McClay, págs. 113-114

propias de la modernidad (político-públicas y existenciales)”<sup>542</sup>. Por su parte, Casanova considera que la contracultura ha sido “uno de los factores cruciales que contribuyen a los drásticos procesos de secularización europea”<sup>543</sup>. José Casanova diferencia entre las consecuencias que ésta ha producido en Estados Unidos y en Europa. Así, considera que la contracultura ha tenido un desarrollo más radicalizado en los Estados Unidos (formaba parte de los movimientos emergentes “anti”, propios de la década de los 60), donde contribuyó a un crecimiento de grupos religiosos o <Gran Despertar>. En Europa, al contrario, la contra-cultura fomentó el proceso de secularización.

8. *El fenómeno de la espiritualidad*. Otro factor de distinción entre la secularización estadounidense y la europea viene determinado por la vivencia de la espiritualidad. Casanova observa que desde finales del siglo XX, un número cada vez mayor de estadounidenses vive la religión no como una religión institucionalizada u organizada, sino como una espiritualidad que es “un movimiento desde la <denominación> al <misticismo individual> y no a la irreligión”<sup>544</sup>. Es lo que el autor denomina como <ruptura de fronteras> entre religión, espiritualidad y secularidad en las confesiones religiosas. Por el contrario, Europa no entiende una concepción de la religión sin un marco normativo de legitimidad y plausibilidad. En este sentido, el caso americano no es más que un proceso de “secularización”, entendida ésta como <al margen de toda institucionalización eclesiástica>.

### 3. CONJETURAS REFUTADAS (DECLIVE Y PRIVATIZACIÓN) Y CONJETURAS VERIFICADAS (DIFERENCIACIÓN) DE LA SECULARIZACIÓN.

En la actual crisis de la religión, que afecta especialmente a las conciencias modernas, la teoría de la secularización se legitima a través de cuatro tesis básicas que están implícitas en la sociología de la secularización:

<sup>542</sup> Berger, P. (1973), *The homeless mind: Modernization and consciousness*, op. cit., pag. 159

<sup>543</sup> Casanova, J. (2009), “The religious situation in Europe”, *Secularization and the World Religions* (eds. Hans Joas and Klaus Wiegandt), pág. 220

<sup>544</sup> *Ibíd.*, pág. 221

1. El proceso de politización de la religión o <recuperación de la religión en la esfera pública> tiene como resultado el que ésta ya no puede desempeñar una función legitimadora de las instituciones político-sociales para con las necesidades socio-existenciales de los individuos, sino que, más bien, se produce una globalización religiosa cuya tendencia va avocada hacia la <organización secular>. Del mismo modo, esto conduce a una crisis del <nomos> religioso al no poder integrar ya la esfera de sentido y de valores. La religión pierde su función de <monopolio de sentido legitimador del orden social-político o simbólico-valorativo>. Esta situación plantea un serio problema, que no es otro que la posibilidad o no que tiene el individuo para posicionarse, o bien como creyente o como ciudadano, para participar de la construcción del orden social o, como diría Berger y Luckmann, de “la realidad social”<sup>545</sup>.

2. La diferenciación estructural de las esferas socio-culturales, que conduce irremediabilmente a un pluralismo de sentido, normas, valores y cosmovisiones cuyo resultado es la aparición de esferas autónomas: ciencia, tecnología, arte, moral y religión. Respecto a esta última, el pluralismo hace que se socaven de raíz las pretensiones absolutas de las tradiciones religiosas, dando lugar a un problema hermenéutico o conflicto de interpretaciones.

3. La tendencia a la privatización o de interiorización de la religión en la modernidad va acompañado de un relativismo religioso, con dos exigencias fundamentales: a) la libertad religiosa, o la no imposición individual o colectiva de una religión mediante la coacción o la violencia física o psicológica; b) el decisionismo religioso, por el cual ninguna religión sobresale por encima de las demás en cuanto a un criterio de verdad objetivo. El problema que surge al determinar cuál de las religiones existentes es la <religión verdadera> queda eliminado, en una sociedad pluralista, dando lugar a una <situación de mercado religioso> creado en las sociedades modernas.

4. Debido a la persistencia de las cuestiones existenciales (la muerte, el dolor, el mal, el sentido de la vida, la soledad, etc), la búsqueda de sentido está en

---

<sup>545</sup> Berger, P- Luckmann, Th. (1966), *The social construction of reality: A treatise in the sociology knowledge*, Harmondsworth: Penguin Books.

proporción con el grado de descontento ante la crisis religiosa de la modernidad. Esto viene a legitimar y justificar el denominado <resurgimiento religioso>.

Como antes se ha señalado, Casanova cree que la idea errónea principal de la teoría de la secularización y que la ha hecho inservible para propósitos sociocientíficos, es la confusión entre procesos históricos de la secularización y consecuencias que se suponía de esos procesos sobre la secularización<sup>546</sup>. Propone entonces distinguir entre los elementos que componían la teoría de la secularización, uno central o tesis propiamente dicha y dos elementos secundarios o subtesis. Como había sido enunciada y con sus múltiples significados adquiridos históricamente, se hacía necesario distinguir en la teoría de la secularización los componentes propios de los conceptos provenientes de la crítica a la religión de la Ilustración y reconocerle lo referido a la diferenciación y autonomía de las esferas de la vida social, así como separarla de los componentes que le asignaban a la religión su futura desaparición. En este sentido, Casanova considera que hay unas tesis centrales de la teoría de la secularización: 1º. Se establecen unos factores históricos de la crisis de la religión tradicional que serían: La reforma protestante, la formación de los estados modernos, la expansión del capitalismo moderno y, por último, la primera revolución científica. Sin embargo estos factores, advierte Casanova, no consiguen explicar los <excepcionalismos europeo o americano> de la teoría de la secularización. Debido a ello, el autor recurre a la crítica de la religión de la ilustración y sus tres dimensiones: a). La dimensión una cognoscitiva contra las cosmovisiones metafísicas y sobrenaturales; b). La dimensión práctico-política contra las instituciones eclesiásticas; y c). La dimensión subjetivo expresiva-estético moral contra la concepción de Dios:

*“La crítica a la religión por parte de la ilustración se convirtió en muchos lugares en una profecía cuya emancipación contribuía a su cumplimiento. La ilustración y su crítica a la religión se convirtieron en mensajeras independientes del proceso de secularización allí donde las iglesias estatales obstaculizaban el proceso moderno de diferenciación funcional. (...)”*<sup>547</sup>.

Por otro lado, J. Casanova considera que otro de los errores de la teoría general de la secularización es:

---

<sup>546</sup> Casanova, J. (2000), *Religiones públicas en el mundo moderno*, op. cit, págs. 25-63

<sup>547</sup> *Ibíd.*, op. cit., pág. 50



*“Haber fiado su plausibilidad a una concepción evolutiva de carácter teleológico, según la cual, existe algo así como una ley universal de evolución que lleva de lo religioso a lo secular con una orientación finalista, cuando en realidad debemos considerar (Talal Asad) que lo secular no debe ser pensado como el espacio en el que la vida real humana se emancipa gradualmente del poder controlador de la religión y así la sustituye”*<sup>548</sup>.

Las propuestas de Casanova respecto a la teoría de la secularización son las siguientes: 1º. La teoría de la secularización debe formularse de nuevo, de forma que la realidad empírica deje de ser una paradoja. Es decir, la teoría no debe partir de la premisa: “debe haber una tensión y un conflicto entre la cosmovisión secular y la religiosa”; 2º. La teoría de la secularización debería ser suficientemente compleja como para explicar las contingencias históricas de que puede haber formas legítimas de religión pública en un mundo moderno; 3º. Para solventar el problema de la secularización como “mito europeo”, propone una perspectiva global que supere el debate estéril de la secularización más allá de los <excepcionalismos europeos y americanos>. Para ello, se debería disociar definitivamente la teoría de la secularización europea de las teorías generales de la modernización, pues el concepto de secularización europeo se refiere a un proceso histórico particular de transición de la cristiandad occidental y pudiera no ser aplicable a otras religiones mundiales con diferentes modos de estructuración de lo sagrado y lo profano. Esto hace que la situación europea sea única y excepcional. Ha sido la tendencia europea a unir procesos de secularización a procesos de modernización la raíz del problema.

La desprivatización de la religión nos obliga a reconsiderar y a reformular de nuevo, pero no necesariamente a abandonar acríticamente, las tesis de la secularización actuales. A partir de ahí, Casanova entiende que una teoría de la secularización se compone de tres proposiciones distintas: 1º. La secularización como decadencia de la religión; 2º. La secularización como diferenciación<sup>549</sup>; 3º. La secularización como

---

<sup>548</sup> Casanova, J. (2008), “Public religion revisited”, *Religion: Beyond the Concept* (ed. Hent De Vries), pág. 103

<sup>549</sup> Para José Casanova la tesis de la secularización es defendible solamente en tanto que teoría de la diferenciación. Éste sigue siendo todavía el núcleo válido de dicha tesis. Frente a los que sostienen que el único lugar que puede ocupar la religión en el diferenciado mundo moderno está en la esfera privada, José Casanova arguye que la ecuación que iguala diferenciación con privatización debe ser reconsiderada para admitir que la religión puede y debe desempeñar un papel en la esfera pública que no tiene por qué poner necesariamente en peligro la diferenciación de la sociedad moderna. La teorización de J. Casanova se inscribe en el marco de la teoría de la diferenciación. Para este autor, “el núcleo y la tesis centrales de la teoría de la secularización es la conceptualización del proceso de modernización de la sociedad como un proceso de diferenciación”. (Casanova, J. (2000), *Religiones públicas en el mundo moderno*, op. cit.,



privatización. Después de este análisis, la tesis de la diferenciación de las esferas religiosas y seculares sigue siendo el núcleo sostenible de la teoría de la secularización. Por otro lado, ya no es sostenible que la diferenciación moderna “necesariamente” supone la marginación y privatización de la secularización.

José Casanova presenta una teoría de la secularización como una teoría de la diferenciación entre esferas seculares y religiosas, pero rechazando la privatización de la religión como parte válida de la misma:

*“Mientras las dos subtesis menores de la teoría de la secularización –el declive de la religión y la privatización de la religión– han sido el objetivo de muchas críticas y revisiones en los últimos 15 años, el núcleo de la tesis, es decir, la comprensión de la secularización como un proceso único de diferenciación funcional de varias esferas o subtesis institucionales de las sociedades modernas, permanece relativamente intacto en las ciencias sociales, particularmente en la sociología europea”*<sup>550</sup>.

B. Wilson, K. Dobbelaere, insisten acertadamente en que la teoría de la secularización aún conserva un valor explicativo a la teoría de dar cuentas de los procesos históricos modernos. J. Casanova considera, junto con P. Beyer y J.M. Vaggione, que la secularización debe ser rescatada como teoría de la modernidad y mantenida como un posible marco teórico explicativo del resurgimiento religioso actual. Considera que la secularización, como forma de construir la realidad social, es también constructora de lo religioso como fenómeno social. Es decir que el resurgimiento religioso podría interpretarse como resultado de una construcción religiosa donde lo secular adquiere su sentido.

#### 4. LO SECULAR, LA SECULARIZACIÓN Y EL SECULARISMO.

Del 14 al 19 de Octubre del año 2010, la Universidad Pública de Navarra organizó un ciclo de conferencias sobre “Minorías Religiosas de Navarra”. Dentro de este ciclo,

---

pág. 36). Centrándose en la relación entre diferenciación y secularización, J. Casanova ha sometido a una severa crítica tanto a la sociología clásica de la religión como a la tesis contemporánea de la privatización. Frente a Durkheim y Weber, este autor destaca el error de sus diagnósticos sobre la presencia en el mundo moderno de las religiones históricas.

<sup>550</sup> Casanova, J. (2008), “Public religions revisited”, op. cit., pág. 103

el profesor José Casanova impartió una conferencia bajo el título “Lo secular, las secularizaciones y los secularismos” que, posteriormente, ha desarrollado en su artículo “*Rethinking Secularism: The Secular, Secularizations, Secularisms*” (2011).

En este artículo, Casanova señala que existe una relación entre los tres conceptos, aunque su uso es muy diferente dependiendo de los contextos académicos, socio-políticos y culturales donde se utilicen. Sin embargo, estos conceptos también tienen elementos de divergencia y unas particularidades propias.

Lo secular, o como Casanova lo denomina en su artículo antes mencionado (2011) <lo laico>, es un concepto que “presenta múltiples dimensiones, es irónicamente reversible en sus connotaciones contradictorias y cargado de significados acumulados a lo largo de su historia”<sup>551</sup>. Pero, ¿cuáles son las dimensiones de la laicidad en la que se mueve la reflexión de Casanova?. Para responder a esta cuestión, es necesario considerar que en las sociedades modernas occidentales se está produciendo actualmente un debate socio-cultural en torno a las relaciones entre la religión, el Estado, la laicidad y el laicismo. La dinámica globalizada, plural y secular de nuestras sociedades, requiere de un diálogo interreligioso y un diálogo con el Estado como mediador entre los diferentes conflictos religiosos. En nuestras sociedades secularizadas conviene determinar si el <laicismo> corresponde a una secularización de la sociedad occidental o si se trata de una actitud de indiferencia para con el fenómeno religioso. De igual forma, se pretende también analizar si en las sociedades modernas occidentales la <laicidad> corresponde o no ha dicho proceso de secularización o de indiferencia radical hacia la religión.

Previamente es necesario considerar, para desarrollar el debate, que dichos términos tienen connotaciones distintas dependiendo de su localización geográfica:

*“El término laicismo se usa en España para designar el movimiento ideológico, social y cultural que impulsa a la separación estricta de la Iglesia y del Estado y la neutralidad absoluta del Estado y de todo ordenamiento jurídico en materia de religión, (...) mientras que el término <laicidad>, mucho más usado en Francia, significa simplemente la filosofía política y moral que fundamenta ese movimiento ideológico y social. Por otro lado, el término <laicismo> no se usa en Francia porque es considerado por parte de los adversarios de la*

---

<sup>551</sup> Casanova, J. (2006), “Rethinking secularism: The secular, secularizations, secularisms”, op. cit., pág. 27

*laicidad como sinónimo de intolerancia dogmática y de agresividad contra las manifestaciones religiosas. (...) En España son los círculos católicos quienes siguen viendo en el <laicismo> el fantasma de la anti-religión y la lucha a muerte contra la Iglesia católica. Sin embargo, nada más lejos del pensamiento laicista que la intolerancia y la exclusión de las religiones”*<sup>552</sup>.

Como señalamos en el capítulo anterior, no debemos confundir la <laicidad> con otros elementos del debate religioso actual como el anticlericalismo, el agnosticismo, el ateísmo, o el indiferentismo religioso. Tampoco se puede confundir la laicidad con un laicismo de corte militante que busca eliminar la religión de la vida social en nombre de la libertad. Estaríamos así, en un paralelismo con el paradigma de la secularización en sentido ilustrado, es decir, como desaparición total de la religión en la vida pública. Pero, ¿cómo afecta la <laicidad> a la religión en las sociedades modernas occidentales?. Podríamos señalar que esta afección se produce a través de cambios en tres ámbitos significativos:

*“Un ámbito antropológico que se despliega como libertad de decisión en la esfera de las convicciones, creencias y motivaciones; postula una autoridad última de la conciencia y la emancipación del individuo por encima de las tradiciones coactivas y dogmáticas. Un segundo ámbito se enraíza en el plano político y alude al surgimiento del espacio público que se encomienda al Estado Moderno y a las relaciones entre el poder político y las comunidades religiosas que se articulan mediante la libertad religiosa; postula una relación que se despliega en reconocimiento mutuo, respeto recíproco y estructuras de diálogo, colaboración o confrontación. El tercer ámbito se enraíza en el plano social y alude a la configuración plural de la sociedad civil con existencia de minorías culturales que conviven en una sociedad multicultural y multiétnica; postula la capacidad real de elegir el modo de vida propio en el interior de opciones plurales”*<sup>553</sup>.

La laicidad no debilita la influencia de la religión en la vida social sino que aporta otro tipo de presencia de ésta en el ámbito público social. No es una pérdida de influencia religiosa, sino un otorgar a la religión una nueva relevancia y significatividad social. Sin embargo, la laicidad es sinónima de una secularización de las pertenencias religiosas y una relativización de las formulaciones dogmáticas de la religión actual, cuyo fin es el de garantizar una coexistencia pacífica dentro de un pluralismo social en las sociedades modernas. Existen dos formas de relacionar la laicidad y el proceso de secularización actual: 1º. La relación existente entre la laicidad y el proceso de secularización se hace patente en su evolución semántica, la cual “es reflejo del

<sup>552</sup> Cifuentes Pérez, L. M. (2005), “La laicidad y la nueva Europa”, *Iglesia Viva*, nº. 221.

<sup>553</sup> García Roca, J. (2005), “La construcción de la laicidad en la sociedad española. La necesaria deconstrucción”, op. cit.

complejo proceso histórico de construcción de la sociedad moderna, secular y plural”<sup>554</sup>; 2º. Otra forma de aproximar la laicidad a la secularización consiste en “mostrar cómo sus diferentes acepciones y usos corresponden con las diferentes etapas y momentos del proceso de secularización de las sociedades modernas”<sup>555</sup>.

En el mundo actual disponemos de tres modelos de desarrollo del concepto de <laicidad> a partir de los cuales, y dependiendo de la localización geográfica de la tradición y modelo teórico en el que se desarrolla, poder reflejar una teorización general sobre la relación intrínseca entre la <laicidad> y el proceso de secularización en las sociedades modernas occidentales.

José Casanova diferencia tres formas de entender lo que significa <ser secular><sup>556</sup>: 1ª. Ser sin religión, en sentido tayloriano (no creer es lo natural y lo normal. No se necesita de proceso de reflexión sino que lo reflexivo es el creer); 2ª. Ser secular por razones secularistas, es algo necesario para ser moderno y humano, es una conciencia secularista entendida como ideología; 3ª. Ser secularista por el simple hecho de ser, simplemente. Por otro lado, lo secular es concebido como una categoría teológico-cristiana occidental. Es decir, Casanova considera que “lo secular” es el entrecruzamiento entre orden cósmico secular (ciencia), orden social secular (estado administrativo, mercados) y orden moral secular (individuo autónomo que busca la libertad). Partiendo de esta consideración, podemos observar cómo existe una similitud entre la definición de secular de José Casanova y la definición de secularización de la conciencia de Peter L. Berger, en la medida en que este último utiliza esta misma diferenciación de esferas -llamadas <portadores de la modernización>- para definir <lo secular> y su grado de afección en el individuo y en la sociedad:

*“En términos puramente materiales, este desarrollo ha traído consigo una enorme expansión de la gama de posibilidades. Mientras en el pasado algunas técnicas, transmitidas de una generación a otra, constituían el fundamento de la existencia material, hoy día existe una pluralidad aparentemente interminable de sistemas tecnológicos en constante*

---

<sup>554</sup> Velasco, D. (2005), “La construcción histórico-ideológica de la laicidad”, op. cit., pág. 8

<sup>555</sup> Ibíd, op. cit, pág. 9. Ver también: Casanova, J. (2000), *Religiones públicas en el mundo moderno*, op. cit.

<sup>556</sup> Casanova, J. (2010), “Lo secular, las secularizaciones y los secularismos”, op. cit.

*perfeccionamiento. Tanto los individuos como las grandes organizaciones afrontan la necesidad de escoger una u otra opción de entre esa multiplicidad”*<sup>557</sup>.

Lo religioso y lo secular, señala Casanova, se constituyen históricamente en la formación de la sociedad occidental:

*“David Martín y Danielle Hervieu-Léger han demostrado de manera incisiva que lo religioso y lo secular están inextricablemente vinculados durante toda la historia europea moderna....”*<sup>558</sup>.

Esta constitución sobre la autonomía o legitimidad de esa realidad moderna viene determinada, señala el autor, por los debates establecidos desde Löwith a Blumenberg<sup>559</sup> a los más recientes de Taylor, Asad, etc. En este sentido, Casanova coincide con Asad en no comprender lo secular como “el espacio en el que la vida humana real se emancipa gradualmente a sí misma del poder controlador de la religión y de esta forma alcanza su reubicación última”<sup>560</sup>.

Siguiendo los planteamientos de Taylor, Casanova entiende “lo secular” como el marco inmanente secular. Un marco caracterizado por el entrecruzamiento entre el orden cósmico secular (Estado, mercados, medios de comunicación), el orden moral secular (búsqueda de la felicidad por parte del hombre), y siempre actuando de tal forma <como si Dios no existiera><sup>561</sup>. Taylor, señala Casanova, hace mucho hincapié en que lo secular lleva al <ser sin religión naturalizado>. Por otro lado, Casanova señala que existe otra forma de entender este término, la concepción agustiniana. Esta forma

<sup>557</sup> Berger, P. (1997), *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, op. cit., págs. 85-86

<sup>558</sup> Casanova, J. (2009), “The religious situation in Europe”, op. cit., pág. 227

<sup>559</sup> Blumenberg, H. (1964), “Säkularisation. kritik einer kategorie historischer illegitimität”, en *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, op. cit., págs. 240-265. Hans Blumenberg con su trabajo de 1966, del título programático *Die Legitimität der Neuzeit* [La legitimidad de la Modernidad], rechaza la tesis teológica de la secularización: la autonomía del hombre moderno no adquiere su legitimidad porque la fe cristiana lo ha hecho posible, sino porque ha conquistado dicha legitimidad en contra de la fe. De aquí el rechazo de la categoría de “secularización” en cuya metáfora reside una pretensión cristiana: reconquistar lo que ha sido expropiado. Podemos aquí observar que Blumenberg tiene en parte razón al rechazar la idea de que lo moderno es el resultado de la secularización cristiana. Ver también: Löwith, K. (1997), *El hombre en el centro de la historia*, Barcelona, Herder.

<sup>560</sup> Casanova, J. (2003), “Rethinking secularization..”, op. cit., pág. 104. Ver también: Asad, Talal. (2003), *Formations of the secular: Christianity, islam, modernity*, Stanford University Press, Stanford, pág. 191

<sup>561</sup> Casanova, J. (2000), *Religiones públicas en el mundo moderno*, op. cit., pág. 51

entendería “lo secular” como un concepto neutral de un espacio temporal neutral donde conviven distintas religiones para recrear un espacio público-cívico o como categoría teológica cristiana occidental (secular-seculorum)<sup>562</sup>. Estas dos interpretaciones de “lo secular” vienen a legitimar la actual situación o marco de sentido del término en las sociedades modernas, es decir, como laicidad de índole ateísta y como espacio ecuménico global. Es tanta la identificación con Taylor que Casanova lo considera como “el último filósofo de la modernidad secular y el último visionario del alba de una edad postsecular”<sup>563</sup>. Esta concepción tayloriana de <lo secular> tiene mucho que ver con la concepción bergeriana de la trascendencia como posibilidad de sentido en una sociedad en crisis. Es decir, si Taylor ve en la trascendencia “el camino que haga posible ampliar las grietas de nuestro marco secular y hacerse disponible a la gente ordinaria como vías postseculares de sentido”<sup>564</sup>; Berger señala que la trascendencia se ha convertido en una salida plausible a la incertidumbre social y existencial derivada del marco secular:

*“En un mundo de incertidumbres, los contornos de la realidad son fluctuantes y las estructuras construidas por la sociedad para proteger a la gente de los terrores de la existencia aparecen llenas de agujeros. Pero, a través de esos agujeros, es posible en ocasiones vislumbrar una trascendencia luminosa. Esa precariedad es el talón de Aquiles de la modernidad; también es su promesa religiosa”*<sup>565</sup>.

---

<sup>562</sup> La palabra latina saeculum = siglo, va a ser utilizada con dos significados distintos: un primer significado <temporal> -un tiempo que puede ser definido, determinado = siglo, 100 años; o indeterminado = <in saecula saeculorum> = por los siglos de los siglos-; y un segundo significado <espacial>, ya que es una de las dos palabras con las que en latín se designa al mundo. La ambigüedad en el latín refleja un problema teológico de base. Dentro de la concepción griega, el mundo era un lugar, una ubicación, los acontecimientos ocurrían dentro del mundo. Para los hebreos, por otra parte, el mundo era específicamente acontecimientos históricos con un principio (Creación) y con un fin (Consumación). De este modo, para la concepción griega la existencia se entendía espacialmente; sin embargo, para la concepción hebrea la existencia era concebida temporalmente. Esta ambigüedad de concepciones está presente en la historia teológica cristiana. (González, S. (1985), *El proceso de secularización*, Madrid, Instituto de sociología aplicada de Madrid).

<sup>563</sup> Casanova, J. (2010), “A secular Age: Daww or Twilight?”, en *Varieties of Secularism in a Secular Age*, (eds. Michael Warner, Craig Calhoun, and Jonathan VanAntwerpen), Harvard Univ. Press, pág. 265

<sup>564</sup> *Ibíd.*, pág. 265

<sup>565</sup> Berger, P. (1997), “El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre”, *op. cit.*, pág. 18

Respecto a la “secularización”, Casanova advierte –como ya hizo respecto al término “lo secular”- que es un término polisémico<sup>566</sup> que adquiere connotaciones semánticas diferentes dependiendo del lugar geográfico donde se desarrolle. Así, por ejemplo, el término significa laicización en los países latinos católicos pero no en los países protestantes y católicos europeos, donde puede adquirir otros significados como el de <des-ecclesialización> y el de <des-confesionalización>, siempre que se parta, claro está, de procesos previos de confesionalización o ecclesialización de los estados y de los individuos.

José Casanova, por un lado, considera que tanto el concepto de secularización como la teoría sociológica de la secularización derivan del concepto de <lo secular>, entendido éste como ámbito temporal e inmanente de diferenciación<sup>567</sup>; Por otro lado, pretende desligar el término secularización de “lo secular” y, es por ello, que considera que:

*“No hemos desarrollado una teoría de “lo secular” que suplante aquello que desaparece. Lo secular es el sustrato antropológico general y universal que aparece cuando desaparece la superestructura religiosa que ya no es necesaria. Sin embargo, si hemos desarrollado una teoría de la secularización que consiste en determinar qué es lo que suplanta a la religión cuando desaparece y es suplantada por lo secular”*<sup>568</sup>.

La secularización aparece en Casanova, como diría Mircea Eliade, como una <necesidad antropológica> y sociológica de dar respuestas a un cambio de paradigma o nomos social, a un cambio de <estructuras de plausibilidad><sup>569</sup> que han dado paso a la denominada cultura secular y postsecular. En este sentido, la secularización adquiere unos matices optimistas en nuestro autor que hacen que este en la dinámica de autores

<sup>566</sup> Son muchos los autores que han interpretado la secularización como un concepto multidimensional. Uno de ellos es Karel Dobbelaere: “El concepto de secularización es un concepto multidimensional. Significa <laicización>, es decir, un proceso de diferenciación donde se desarrollan instituciones que realizan diferentes funciones y que además son estructuralmente diferentes. Así, la religión se convirtió en una institución junto con otras y perdió su pretensión totalizante. Por otra parte implica <participación religiosa>, que hace referencia al comportamiento individual y mide el grado de integración en corporaciones religiosas -iglesia, denominaciones y sectas- en materia de creencias, moralidades y rituales”. (Dobbelaere, K. (1994), *Secularización: un concepto multidimensional*, en *Materiales de Cultura y Religión*, México, Universidad Iberoamericana, pág. 8).

<sup>567</sup> Casanova, J. (2000), *Religiones pública en el mundo moderno*, op. cit., pág. 31

<sup>568</sup> Casanova, J. (2010), “Lo secular, las secularizaciones y los secularismos”, op. cit.

<sup>569</sup> Berger, P. (1997), *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, op. cit., págs. 85-86



como Peter Berger, quien señala que “detrás del proceso de secularización se descubre la acción de Dios, ya que permite al hombre conseguir su autonomía intelectual. La situación moderna nos ha traído una libertad sin precedentes”<sup>570</sup>; y la socióloga Hervieu-Léger quien considera que “la secularización no es en principio la ruina de la religión en el mundo moderno. Es la conjunción de los procesos de reordenamiento de las creencias que se da en una sociedad en la que el motor es la insatisfacción respecto a las expectativas que ella misma suscita, y en la que la condición cotidiana es la incertidumbre, ligada a la búsqueda interminable de medios de satisfacerla”<sup>571</sup>.

Dentro de la secularización, Casanova distingue dos modelos distintos de comprensión: 1º. La secularización como intento de superar o deshacerse del dualismo binario durkheimiano sagrado-profano. Es decir, derribar las murallas –en sentido weberiano- de los monasterios para espiritualizar lo temporal y secularizar lo religioso. Aparece una ruptura del dualismo o binomio en sentido estadounidense; 2º. La secularización entendida como laicización (modelo francés), donde no se pretende un derrumbamiento de las murallas para espiritualizar lo secular, sino sólo secularizar lo sagrado. Es decir, dejar la esfera pública libre de la religión. En este sentido, la secularización adquiere unas connotaciones de índole luckmanniana en la medida en que el cometido para lo que se la precisa ahora es dar explicación a dos nuevos cambios: 1º. La privatización o individualización de la religión; 2º. La esfera pública o espacio libre que deja la religión y que debe ser ocupado por un nuevo tipo de “lo secular” o de “lo laico”.

En su artículo “*Rethinking Secularism: The Secular, Secularizations, Secularism*” (2011), Casanova señala que hace aproximadamente una década que hizo la sugerencia de que para hablar de una forma reveladora de la “secularización” era necesario distinguir entre las tres connotaciones siguientes del término que, a su vez, dan lugar a tres significados de él o claves interpretativas:

---

<sup>570</sup> Berger, P. (1994), *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*, Barcelona, Herer, pág. 134

<sup>571</sup> Hervieu-Léger, D. (1999), *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, op. cit., pág. 42



1. La secularización como “decadencia de las prácticas y creencias religiosas”<sup>572</sup> en las sociedades modernas, lo cual se afirma a menudo como un proceso universal, humano y del desarrollo. Se trata del uso más reciente del término y el más extendido actualmente en los debates académicos sobre la secularización, aunque sigue sin estar registrado en la mayor parte de los diccionarios de la mayoría de las lenguas europeas.

2. La secularización como la “privatización de la religión”<sup>573</sup>. En este sentido, se entiende habitualmente como una tendencia histórica moderna generalizada pero también como una condición normativa, una precondition para la política democrática liberal moderna.

3. La secularización como la “distinción de las esferas seculares”<sup>574</sup> (estado, economía, ciencia), normalmente entendida como su “emancipación” de las normas e instituciones religiosas. Nos referimos en este sentido al componente esencial de las teorías clásicas de la secularización, que se conectan con el significado histórico-etimológico original del término en la cristiandad medieval. Tal y como se indica en todos los diccionarios de todas las lenguas europeas occidentales, sería la transferencia de personas, cosas, significados, etc. de la posesión, control o uso religioso o eclesiástico al civil o laico:

*“La secularización como concepto se refiere al proceso histórico real por medio del cual este sistema dual dentro de <este mundo> y las estructuras sacramentales de mediación entre este mundo y el otro mundo se van derrumbando hasta que desaparece todo el sistema de clasificación medieval para ser sustituido por sistemas nuevos de estructuración espacial de las esferas. La expresiva imagen de Max Weber de la demolición de los muros de los monasterios*

<sup>572</sup> El proceso de secularización lleva consigo un declive o decadencia de la religión. (Berger, P. (1994), *Una gloria lejana...*, op. cit., pág. 134).. Aparecen aquí referencias claras a la teoría clásica de la crítica a la religión: ante la ley de los tres estados de Comte, del marxismo que cree que la religión tiene los días contados, y de la teoría freudiana según la cual, la razón científica vencerá a todas las pasiones y entre ellas a la religión. Es básicamente la consideración que culmina con la religión en el reino del oscurantismo. (Estruch, J. (1994), “El mito de la secularización”, op. cit., pág. 271): “Los símbolos, doctrinas e instituciones previamente aceptados pierden su prestigio e influencia. La culminación de la secularización sería una sociedad sin religión”. (Shiner, L. (1967), “The concept of secularization in empirical research”, op. cit., págs. 207-220).

<sup>573</sup> Shiner, L. (1967), “The concept of secularization in empirical research”, op. cit., pág. 212

<sup>574</sup> El proceso de secularización establece un tránsito de una sociedad sagrada a una sociedad <secular>. La relación entre el mundo moderno y el mundo secular queda establecida en términos meramente genéticos. Se pretende demostrar que para una sociedad como la occidental, la tesis de la religión no constituye ya una estructura esencial de la vida humana, sino solamente una respuesta contingente a necesidades de sentido. (Shiner, L. (1967), op. cit. pág. 215).

*sigue siendo quizá la mejor expresión gráfica de esta nueva estructuración espacial radical”*<sup>575</sup>.

Al hablar del término “secularismo”, definido como <weltanschauungen>, Casanova diferencia dos formas de entenderlo: 1ª. Secularismo como *doctrina* de técnica de Estado, (separa autoridad religiosa y política, propia de los países cristianos); 2ª. Secularismo como *ideología* histórico-filosófica (cualquier teoría sobre religión que explique su origen como no necesaria. Fenomenología de ideologización de la religión), ideología política (concibe la religión como una virtud republicana para mantener las teorías de las democracias pero que debe mantenerse fuera de la esfera pública). Cuando Casanova se refiere al secularismo como ideología<sup>576</sup> histórico-filosófica se refiere a cualquier teoría de la religión como algo antropológico que busca una genealogía de ella, propia de la fase primitiva de la humanidad, como ideología para mantener una sumisión impuesta por élites clericales o gubernamentales propia de creencias primitivas. Estas teorías se han asentado en la conciencia fenomenológica popular, afirma el autor, siendo claves para entender el proceso de secularización en Europa y en nuestra mentalidad europea. Al hablar de secularismo político, Casanova considera que para que la religión sea algo positivo en la esfera privada, debe desaparecer de la esfera pública porque se considera un peligro para la convivencia ciudadana. Este secularismo puede entenderse de dos formas diferentes, atendiendo al área geográfica a la que nos refiramos (Europa o Estados Unidos). Atendiendo a esto último, Casanova señala que las encuestas europeas realizadas antes del 11 de Septiembre muestran que la religión produce conflictos y debe ser sustituida de la esfera pública. Sin embargo, Casanova no cree que la religión tenga un carácter beligerante:

*“Aunque a lo largo del siglo XX, Europa ha generado la mayor violencia de la historia de la humanidad, por ejemplo, las guerras mundiales, los nazismos, la revolución bolchevique, la hambruna de Ucrania, etc., ninguno de estos fenómenos ha estado originado por la religión. Sin embargo, identificamos a la religión como a la fuente de unos conflictos y nos acordamos, no de los conflictos del siglo XX europeo más próximos a los actuales, sino a los del siglo XVI de las guerras de religión”*<sup>577</sup>.

<sup>575</sup> Casanova, J. (2000), *Religiones públicas en el mundo moderno*, op. cit., pág. 30

<sup>576</sup> Casanova advierte que “la secularización es una nueva ideología y la gente se lo ha creído”. (Casanova, J., “Espiritualidad y religión en las sociedades secularizadas”, conferencia junto a Joan Estruch en el seminario <Religiones y espiritualidad en un mundo en crisis>, en el CEJP, 2009).

<sup>577</sup> Casanova, J. (2010), “Lo secular, las secularizaciones y los secularismos”, op. cit.

Por el contrario, en Estados Unidos serían minorías las que participaran de esa creencia (igual que en países democráticos como en India). Esta forma de secularismo político americano es una forma de manifestar que se es tolerante frente a la religión tradicional y frente a las nuevas formas de religión que ocupan el nomos religioso dejado atrás en las sociedades occidentales, entre ellas la musulmana.

José Casanova, considera que es necesaria una deconstrucción de la secularidad:

*“Es destacable que la tendencia posmoderna de la deconstrucción del racionalismo ilustrado y de las grandes narrativas teleológicas, todavía no haya dirigido una mirada crítica hacia el autoexamen reflexivo de sus propias premisas secularistas. El discurso hegemónico del secularismo todavía espera su <deconstrucción genealógica>”*<sup>578</sup>.

Sin embargo, lo que en Casanova y otros autores es tan sólo una propuesta intencional, en autores como Berger se convierte en una realidad<sup>579</sup>.

Siguiendo la línea de R. Neuhaus y M. Novak<sup>580</sup>, y sobre todo de Peter Berger, Casanova cree que la democracia liberal se ha fortalecido gracias al resurgimiento religioso y, principalmente, al pluralismo religioso global; pues la religión constituye el fundamento de la modernidad y de la libertad. José Casanova defiende que el nuevo pluralismo ha conducido a una cierta reflexión seria sobre la identidad nacional, sobre la relación de la ciudadanía, de los valores y sobre el estado social de las tradiciones culturales particulares. En este sentido, la religión contribuye a un replanteamiento de los “supuestos secularistas contruidos según las teorías de la modernidad y de las políticas liberales”<sup>581</sup> que conduciría a una de-construcción del secularismo.

<sup>578</sup> Casanova, J. (2000), *Religiones públicas en el mundo moderno*, op. cit., pág. 76

<sup>579</sup> Ibíd., op. cit., pág. 76

<sup>580</sup> Neuhaus, R. J. (2002), “El resurgimiento de la religión”, *Rev. Zenit.org*, New York, pág. 3. Novak, M. (2001), *On two wings. Humble faith and common sense at the american founding*, in San Francisco, California Encounter Books.

<sup>581</sup> Casanova, J. (2002), “Religiones públicas en el mundo global”, op. cit., pág. 76

## 5. SECULARIZACIONES MÚLTIPLES.

*“Hay secularizaciones múltiples y variadas en Occidente así como modernidades occidentales múltiples y variadas”*<sup>582</sup>.

El concepto de “modernidades múltiples”<sup>583</sup> entendido como perspectiva del mundo contemporáneo, surge en Casanova frente a la noción de <modernidad europeo occidental> que con carácter canónico domina el devenir de los análisis sociológicos<sup>584</sup>. José Casanova advierte que el concepto de <secularizaciones múltiples>, derivado de los desarrollos de Eisestadt, es “una conceptualización más adecuada y una visión más pragmática de las tendencias mundiales modernas que el cosmopolitismo secular o el choque de civilizaciones”<sup>585</sup>. Asocia el término de <secularizaciones múltiples> al de modernidades múltiples, es decir, introduce un elemento fundamental en el desarrollo de aquellas: la localización territorial. Cada sociedad desarrolla un tipo de modernidad que viene determinado por el modo en que la secularización ha sido y es experimentada a través, fundamentalmente, de los procesos de diferenciación y de privatización de la religión. Esta posición de Casanova dista de la posición, marcadamente fenomenológico-social, de Peter Berger, cuya aportación al fenómeno de las <globalizaciones alternativas> o movimientos contra-globalizadores, hay que buscarla en el concepto de <modernidades alternativas> que deriva, por un lado, del concepto de

---

<sup>582</sup> Casanova, J. (2006), “Rethinking secularization: A global comparative perspective”, op. cit., pág. 5

<sup>583</sup> “La idea de modernidades múltiples presupone una nueva forma de entender el mundo contemporáneo –de explicar la historia de la modernidad-, viéndolo como una historia de continuas constituciones y reconstituciones de una multiplicidad de programas culturales”. (Rorty, R. (1999), *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, pág. 71s, citado en Beriain, J. (2002), “Modernidades múltiples y encuentro de civilizaciones”, op. cit., pág. 33). Josetxo Beriain advierte que “fue la combinación de la conciencia de la existencia de diferentes posibilidades ideológicas e institucionales con las tensiones y contradicciones inherentes en el programa cultural y político de la modernidad, lo que constituye el núcleo de la modernidad. Esta combinación dio lugar a la cristalización de diferentes modelos de modernidad o modernidades múltiples”. (Ibid., op. cit., pág. 37).

<sup>584</sup> “La idea de modernidades múltiples presupone una nueva forma de entender el mundo contemporáneo –de explicar la historia de la modernidad-, viviéndolo como una historia de continuas constituciones y reconstituciones de una multiplicidad de programas culturales”. (Casanova, J. (2008), “Public religions revisited”, op. cit., pág. 106).

<sup>585</sup> Casanova, J. (2006), “Rethinking secularization: A global comparative perspective”, op. cit., págs. 5-6. Ver también: Casanova, J. (1979), “Legitimacy and the sociology of modernization”, en *Conflict and Control: Challenge to Legitimacy of Modern Governments*, (eds. Arthur J. Vidich and Ronald m. Glassman), págs. 230-235

Samuel Eisenstadt y Tu Wei Ming de <modernidades múltiples><sup>586</sup> y, por otro lado, del concepto schütziano de <realidades múltiples>. Desde esta perspectiva, el concepto de <modernidades alternativas> de Berger, pretende establecer <ámbitos de significado> desde cada uno de esos movimientos contra-globalizadores -en su mayoría religiosos-, y desde sus interpretaciones de la modernidad. Estas <modernidades alternativas> pretenden una recomposición de las estructuras de plausibilidad tradicionales, principalmente religiosas (recordemos los movimientos islámicos), frente a la fragmentación de sentido resultante del proceso de modernización. Así como Berger va un paso más allá de las concepciones socio-culturales de Eisenstadt y Wei Ming, al pretender llegar al ámbito de la realidad suprema, como señalaba A. Schütz, el de la <vida cotidiana de la gente corriente>; por su parte, José Casanova señala que estas <secularizaciones múltiples> responden a procesos de institucionalización variada. Esto va a determinar el concepto de <modernidades múltiples> que Casanova lo entiende como una no ruptura entre procesos de modernización y de tradicionalización. Sería pues, un proceso de *aggiornamento* en el que las tradiciones están obligadas a adaptarse a las condiciones modernas y a sus demandas particulares de vivir la modernidad. En este sentido, Casanova estaría cerca de la concepción bergerina de realidades múltiples y de sus raíces fenomenológicas como reservorios de sentido. Es decir, estas modernidades múltiples, derivadas de una genealogía secularista de la modernidad “ayudan a configurar formas particulares de modernidad”<sup>587</sup>.

## 6. RESURGIMIENTO PÚBLICO DE LA RELIGIÓN Y SECULARIZACIÓN.

### 6. 1. Reconsiderar la secularización actual: ¿Persistencia o crisis del binomio modernización = secularización?

En su obra, *Public Religions in the Modern World* (1994), Casanova rompe con el binomio modernización = secularización que autores como Peter L Berger habían

<sup>586</sup> Para más información ver: Eisenstadt, S. (2000), “Multiples modernities”, op. cit, págs. 1-31; Ver también: (2000), *Die Vielfalt der moderne*, op. cit; así como también los trabajos de Ch. Taylor y B. Lee. (1998), *Multiples modernities: Modernity and difference*, op. cit., pág. 10. Ver también Solé, C. (1998), *Modernidad y modernización*, op. cit; Beriain, J. (2002), “Modernidades múltiples y encuentro de civilizaciones”, op. cit.

<sup>587</sup> Casanova, J. (2006), “Rethinking secularization: A global comparative perspective”, op. cit., pág. 9

defendido dentro de su etapa secular. En esta etapa, Berger desarrolla cómo el proceso de modernización se erige en la principal causa de la ruptura con las estructuras tradicionales de plausibilidad religiosa. Estas causas vehiculan la crisis de la tradicional cosmovisión religiosa del mundo (aparece el concepto de pluralismo), así como las nuevas cosmovisiones derivadas de la fragmentación estructural tradicional.

El proceso de modernización hace posible que en el mundo moderno se escinda el dosel sagrado tradicional como marco nómico y legitimador de la sociedad. Esta situación produce un impacto en las estructuras externas de plausibilidad de la religión (instituciones) y en su estructura interna (conciencia). Berger plantea los elementos y la dinámica que la secularización produce en la conciencia individual y colectiva. La diferenciación institucional, la fragmentación social, el relativismo gnoseológico, la racionalización instrumental y sus ubicaciones en la moderna cosmovisión estructural, configuran el nuevo panorama conceptual derivado de la <modernización> y su interacción con el ámbito subjetivo del individuo. Berger pretende determinar si las denominadas “profecías” de la secularización implican que la secularización será tan gradual como lo haya sido la modernización, si tendrá un mayor grado de diferenciación estructural y, sobre todo, si derivará en una secularización de las conciencias.

Aunque, como bien señala José Casanova (1994), nos encontramos en una situación de *punto muerto* en la batalla por la instauración hegemónica del paradigma religioso que aúne los hechos empíricos (Sociología), la reflexión crítica (Filosofía) y los méritos o no de la tradicional teoría de la secularización; este debate sólo puede superarse al adoptar una perspectiva más global y comparativa<sup>588</sup>. Debate que no es otro que el referido a que las consideraciones en torno al <resurgimiento religioso> presuponen un declive previo de acuerdo con las teorías comunes de la secularización. Sin embargo, la posición de Casanova respecto a la vigencia o no del paradigma que identifica modernización y secularización es muy clara. En su obra *Public Religions in the Modern World* (1994), considera que versiones como la de Peter Berger, Bryan Wilson, Thomas Luckmann, etc., no corresponden más que al <mito de la secularización>:

---

<sup>588</sup> Casanova, J. (2004), “Religiones públicas en el mundo global”, op. cit., pág. 2

*“Aquellas versiones de la teoría de la secularización que comienzan precisamente con una presunción tan infundada y conciben el proceso de secularización como el declive progresivo de las creencias y las prácticas religiosas en el mundo moderno, reproducen en realidad un mito que contempla la historia como la progresiva evolución de la humanidad desde la superstición a la razón, desde la creencia a la incredulidad, desde la religión a la ciencia”*<sup>589</sup>.

José Casanova parte de dos preguntas fundamentales: 1º. ¿Cómo puede haber dos modelos de secularización tan diferentes en Europa y en Estados Unidos?; 2º. ¿Cómo puede explicarse el cambio de paradigma de la secularización al del resurgimiento religioso?. Respecto a la primera pregunta, Casanova señala que se hablaba del excepcionalismo americano frente al “adecuado” modelo europeo. Sin embargo, ahora, cuando el resto del mundo se está modernizando, nos damos cuenta de que fuera de Europa, la modernización casi nunca lleva consigo la secularización sino un renacimiento religioso no necesariamente de un modelo tradicional, que se rebela contra la modernidad (fundamentalismo religioso), sino de una efervescencia religiosa que es la propia del modelo americano y del resto del mundo, contrastando con el modelo europeo. Esto, señala Casanova, nos hace volver a la pregunta: Si la modernización no explica la secularización europea, ¿necesitamos otro modelo que la explique?. La clave está, señala el autor, no en concebir la religión como algo tradicional que desaparece con la modernización, sino en concebir que el proceso de secularización en Europa pasa por un proceso de radical confesionalización de los estados, de las naciones y de los individuos. En España, por ejemplo, se entiende ese proceso por la reconfesionalización franquista del estado y de los individuos. Estos individuos, sin embargo, se encuentran ahora en proceso de liberación de esa confesionalización que les fue impuesta. Pero estos procesos radicales se dan, solamente, en países que han sido confesionalizados, nunca donde no se ha producido este fenómeno. Por esta razón, advierte Casanova, en los Estados Unidos no hay procesos de desconfesionalización<sup>590</sup>. Muy al contrario, representan un estado moderno secular sin estadios previos de confesionalización que hubiera que desestablecer. Los EE.UU han estado constituidos

---

<sup>589</sup> Casanova, J. (2000), *Religiones públicas en el mundo moderno*, op. cit., pág. 32

<sup>590</sup> Esta desconfesionalización como fenómeno histórico, unida a la teoría de la ilustración que concibe la religión como un fenómeno del pasado, desaparece con la modernidad (educación, conocimiento y democracia). Esta teoría fue vista como falsa por Tocqueville, quien señaló que si bien EE.UU cumplía con todos estos factores (formación, democracia, etc), sin embargo, ninguno de estos dos procesos llevó consigo la pérdida de la religión, sino que la religión americana es un producto de la modernización.



por varias iglesias, pero nunca fueron iglesias confesionales y obligatorias como en Europa<sup>591</sup>.

Las guerras de religión en Europa no llevaron al estado secular sino al estado confesional o a una limpieza etnoreligiosa. Estados Unidos, sin embargo, se convirtió en el refugio para todas esas minorías religiosas que se ven obligadas a irse de Europa. Por el contrario, las estructuras de homogeneidad en Europa se han mantenido durante trescientos años y no ha habido cambios en esas estructuras de pluralismo religioso. Es precisamente ahora, con el fenómeno de la emigración<sup>592</sup>, la desconfesionalización y la liberadora conversión individual a cualquier religión, cuando nos hemos encontrado en Europa con sociedades que tienen que adaptarse a este pluralismo religioso.

En su artículo, “*Religion, European Secular Identities, and European Integration*” (2006), Casanova advierte que el problema sociológico de la disminución religiosa o <identidad secular>, viene aún derivado de la interpretación que de ella se hace a través del paradigma de la secularización y de su relación con la modernización<sup>593</sup>. En este sentido, se observa cómo esta identidad secular cae en lo que el autor denomina <la paradoja laicista>, pues utiliza los mecanismos o portadores del binomio secularización-modernización propia de los años 60 -en este caso la privatización de las creencias- para despejar el camino al ámbito de lo moderno, entendido como “lo público”. La secularización estaría intrínseca y estructuralmente vinculada a los procesos generales de la modernización. Sin embargo, todos estos portadores modernos de la

---

<sup>591</sup> La teoría de la secularización tiene como base cognoscitiva y empírico-explicativa el análisis del debate sobre religión y modernidad, entendidas ambas en sentido clásico. Aparece como un medio a través de cual enfrentar los avatares de la religión en las sociedades modernas. Además, suministra un concepto de múltiple significación con el que poder interpretar todo tipo de fenómenos sociológicos, desde la falta de asistencia a las iglesias, hasta la paulatina desacralización del mundo civil o secularizado, es decir, la disminución de las referencias a Dios en los discursos políticos y sociales. Como resultado de todos estos análisis sociológicos, la teoría/s de la secularización sugiere que el desarrollo científico y tecnológico de las sociedades occidentales urbano-industrializadas y la emancipación social del dominio de las iglesias, constituyen los principales elementos destructivos para el carácter legitimador de la religión.

<sup>592</sup> Casanova, J. (2007), “La emigración y el nuevo pluralismo religioso”, op. cit.

<sup>593</sup> El autor señala que en Europa se experimenta la secularización de dos formas bien determinadas: Por un lado, nos encontraríamos con aquellas personas que abandonan el ámbito religioso institucional pero siguen manteniendo altos índices de creencia (modelo de G. Davie <creer sin pertenecer>); por otro lado, nos encontramos con personas que siguen participando de la religión institucionalizada pero, a la vez, abrazan el modelo secular (modelo de Hervieu-Léger <pertenecer sin creer>). Ibíd., pág. 65



secularización concluirían en la privatización de la religión como fenómeno característico:

*“He ahí la paradoja laicista, que en nombre de la libertad, la autonomía individual, la tolerancia y el pluralismo cultural, a la gente religiosa –cristiana, judía, musulmana- le pide mantener sus creencias religiosas, identidades y normas en el ámbito <privado> para no perturbar el proyecto de una Europa moderna, laica e ilustrada”*<sup>594</sup>.

Sin embargo, Casanova intenta desenmascarar la denominada <paradoja laicista> y se pregunta:

*“Si la secularización se cumple en Europa, básicamente, por que asume el binomio secularización-modernización como paradigma sociológico de sentido (teleológico), y a su vez ese binomio está estrechamente relacionado con el concepto de <laicidad> entendido como <signo de los tiempos>; ¿no sería mejor entender la secularización de las sociedades europeas occidentales atendiendo mas a una <secularización de la conciencia> que a un conjunto de procesos socioeconómicos e históricos”*<sup>595</sup>.

Retomando la pregunta inicial, podemos determinar que frente a la concepción de Casanova respecto del binomio modernización-secularización nos encontramos, como anteriormente se ha señalado, la teoría de la secularización bergeriana. Una teoría que se encuadra dentro del paradigma de la secularización que en torno a los años 60 combina variantes weberianas y durkheimianas. Estas formulaciones se encuentran completamente dentro del marco más amplio de la teoría de la modernización, dentro de un modelo neoevolucionista. La secularización se convierte en un axioma central de la teoría de la modernización, incluso llega a identificarse:

*“A medida que las sociedades se modernizaban, se hacían más complejas, más racionalizadas, más individualistas y menos religiosas”*<sup>596</sup>.

Si nos atenemos al mencionado modelo bergeriano, que defiende la vinculación directa entre modernización y secularización, tres fueron los factores históricos que propiciaron la crisis del nomos religioso y el paso a la secularización: 1º. La emergencia

---

<sup>594</sup> Casanova, J. (2006), “Religion, european secular identities, and european integration”, op. cit., pág. 2

<sup>595</sup> Ibíd., pág. 76

<sup>596</sup> Berger, P. (1997), *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, op. cit., pág. 89

del monoteísmo (tradición judía, trascendentalización de Dios); 2º. El protestantismo (crisis de lo sobrenatural); 3º. La industrialización moderna (crisis de cosmovisión metafísica). Según esta concepción, la secularización pone en crisis el modelo del nomos religioso (religión substantiva) en la medida en que entran en crisis sus dos soportes principales: las legitimaciones religiosas (teodiceas), la alienación religiosa (crisis de lo sobrenatural, de la trascendencia, de la necesidad antropológicas de la <otra realidad>). La desecularización nace de la crisis de la cosmovisión secular para dar sentido a la existencia humana y la crisis del concepto funcionalista de la religión (relación religión con la sociedad) y la restauración del modelo substancial de la religión (necesidad de legitimación y alienación religiosa). Los factores que hacen posible el paso a la desecularización son: 1º. *Históricos*: emergente resurgimiento religioso en los años 80; 2º. *Psicológicos*: crisis de sentido tras el fracaso de la cosmovisión secular; 3º. *Ontológicos*: anomía, incertidumbre, individuación; 4º. *Teológicos*: necesidad de restaurar el modelo del nomos religioso tradicional y sus soportes (legitimación y alienación religiosa).

La postura de Casanova dista del modelo del primer Berger (años 60 y 70) y defiende el modelo post-secular. Este modelo defiende que la modernización no pone en riesgo de desaparecer la religión o las creencias religiosas, sino que considera que la modernización supone un cambio de <rostro> de la religión, una metamorfosis (Hervieu-Léger), una reanimación de lo sagrado, etc. La relación que Casanova observa en relación al binomio modernización=secularización es la que configura que “el núcleo y las tesis centrales de la teoría de la secularización es la conceptualización del proceso de modernización de la sociedad como un proceso de diferenciación y emancipación estructural de las esferas seculares”<sup>597</sup>. Para J. Casanova no son tanto los procesos de modernización y sus portadores (urbanización, etc) los que explican este declive de las creencias y de las prácticas religiosas en las sociedades occidentales (europeas y americanas), debido a que estas sociedades han llevado a cabo un particular *aggiornamento* o transición hacia la modernidad<sup>598</sup>. La explicación a las variaciones en los niveles de religiosidad hay que buscarla fuera del binomio que identifica modernización y secularización; por ejemplo, en los cambios de los patrones históricos

<sup>597</sup> Casanova, J. (2000), *Religiones públicas en el mundo moderno*, op. cit., pág. 36

<sup>598</sup> Casanova, J. (2009), “The religious situation in Europe”, op. cit., pág. 211

de aggiornamento religioso, más que en términos de índices y niveles de modernización o desarrollo socio-económico.

En su artículo “*La Inmigración y el Nuevo Pluralismo Religioso*” (2005) Casanova advierte del peligro de considerar este binomio como una máxima de orden teológico o como “signo de los tiempos”<sup>599</sup>. Es decir, lo verdaderamente peligroso de esta concepción es la interpretación que de ella se hace como algo “dado por sentado”<sup>600</sup>, como algo que es inevitable, normativo y progresivo si se interpreta a través los lentes el paradigma de la secularización. Si consideramos esta postura como algo plausible, tendremos que considerar a la secularización como “proceso teológico de cambio social moderno”<sup>601</sup>. En este sentido, tendríamos que considerar la secularización como un cambio en el conocimiento de ésta, lo que allanaría el camino a la temida <secularización de la conciencia> y, por otro lado, alejarnos de las explicaciones propias de los portadores de la secularización (urbanización, racionalización, burocratización, tecnología y ciencia, etc...) que la conciben como un derivado de los cambios socioeconómicos estructurales de las sociedades modernas occidentales. Por tanto, de esta reflexión de Casanova se deriva que la secularización puede venir definida más por cambios subjetivos o internos (pensamiento, conciencia), que por cambios externos ajenos a las voluntades. Sería, más bien, fruto de necesidades de un cambio de paradigma social de comprensión y asimilación de la realidad, que fruto de realidades encontradas y necesitadas de asimilación a nivel de concientización social. En este sentido, plantearíamos el problema de la secularización desde la identificación de la <identidad secular> como marco configurador de las identidades culturales y sociales de los individuos modernos.

---

<sup>599</sup> Casanova, J. (2007), “La inmigración y el nuevo pluralismo religioso”, op. cit., pág. 18

<sup>600</sup> “Alfred Schütz nos ha brindado minuciosas descripciones de lo que denominó <el mundo que se da por sentado>: el conjunto de ideas y de hábitos que ordenan nuestras vidas cotidianas, pero que lo hacen sólo si, precisamente, se dan por sentados. En el momento mismo en que comenzamos a ponerlos en tela de juicio, dicho orden queda amenazado de manera incipiente. El orden social depende de una decisión colectiva de no poner en discusión una amplia gama de supuestos subyacentes a la experiencia cotidiana, e incluso ni siquiera reflexionar sobre ellos”. (Berger, P. (1992), *A far glory*, op. cit., págs. 127ss. Ver también: Martín Huete, F. (2007), *El problema de la secularización en el pensamiento de Peter L. Berger*, op. cit.).

<sup>601</sup> Casanova, J. (2007), “La inmigración y el nuevo pluralismo religioso”, op. cit., pág. 18

Si aún quedase alguna duda respecto a la validez de este binomio, señala Casanova, quedaría resuelta una vez que intentamos comprender o aplicar la teoría de la secularización desde el prisma de la perspectiva global y comparada de las religiones. Es decir, liberándonos de la teorización tradicional de la secularización y buscando conexiones históricas específicas en la experiencia de la secularización con una actitud renovada y una perspectiva histórica y global:

*“Esto explica la tendencia de la teoría de la secularización que ilustra los patrones de secularización en términos de niveles de modernización, como si la secularización necesariamente siguiese a la modernización, en el sentido que la modernización es la causa o el factor que precipita la secularización. Tal supuesto, que ya es problemático en término de las variaciones internas, nosotros lo hemos examinado en Europa. Incluso éste llega a ser todavía más insostenible en el momento en que uno adopta una perspectiva global comparada”*<sup>602</sup>.

José Casanova señala que ni Estados Unidos, ni los países de asiáticos de industrialización tardía parecen demostrar que modernización y secularización vayan unidos, sino más bien al contrario. Incluso, recientemente, los defensores de ese paradigma identificativo, como Peter L. Berger, han dado marcha atrás refiriéndose en la actualidad al fenómeno de la desecularización del mundo, con la excepción europea.

Respecto a la segunda pregunta, ¿cómo puede explicarse el cambio de paradigma de la secularización al resurgimiento religioso?, Casanova advierte que pese a la existencia de datos contrarios a la teoría de la secularización, no es la realidad la que ha cambiado sino nuestra percepción de esa realidad. Nos encontramos en un cambio radical en el ámbito intelectual y en las cosmovisiones de fondo que sostienen nuestro consenso socio-científico. Por su parte, Berger señala que este cambio de paradigma no es un cambio de contenidos sino de formas (como creer lo que se cree), El cambio de paradigma bergeriano sería el que se produce desde la secularización al pluralismo religioso, no a la desecularización. Casanova considera que la secularización como concepto se refiere al proceso histórico por medio del cual el sistema dual (este mundo temporal y el otro mundo espiritual) se va derrumbando hasta que desaparece todo el sistema de clasificación medieval para ser sustituido por nuevos sistemas de estructuración espacial de las esferas seculares y religiosas. En este sentido, el cometido

---

<sup>602</sup> Casanova, J. (2009), “The religious situation in Europe”, op. cit., pág. 215

analítico de la teoría de la secularización será estudiar qué sistemas nuevos de clasificación y diferenciación surgen dentro de este mundo secular y qué puesto tendrá la religión dentro del nuevo sistema diferenciado.

Casanova vuelve a oponerse a aquellas versiones de la teoría de la secularización que conciben el proceso de secularización como un declive progresivo de las creencias y las prácticas en el mundo moderno, pues representan un mito que ve la historia como la progresiva evolución de la humanidad desde la superstición a la razón, desde la creencia a la incredulidad, de la religión a la ciencia. Casanova se opone así a las teorizaciones funcionalistas de autores como Berger y Luckmann que postulaban la decadencia inevitable de la religión en las sociedades modernas, en tanto que, a la pérdida de sus funciones sociales y públicas tradicionales se refiere. Por el contrario, cree que la sociología debe sustituir esta relación mítica universal con análisis comparados de los procesos históricos de secularización, si tienen lugar y cuando tienen lugar. Frente a estas concepciones, Casanova considera que los años 80 han demostrado que con la repentina irrupción de la religión en la esfera pública, ésta no derivaba necesariamente en una privatización sino, más bien, a una des-privatización.

Por tanto, es aquí donde, según Casanova, radica el <mito de la secularización> o la crisis o error de la teoría de la secularización: “en la confusión de los procesos históricos de la secularización propiamente dichos, con las consecuencias vaticinadas que se suponía que aquellos procesos tendrían sobre la religión”<sup>603</sup>.

## 6. 2. Los lugares de la secularización: El excepcionalismo europeo y la identidad <euro-secular>.

*“Debemos considerar seriamente la proposición de que la secularización en Europa se convirtió en profecía autorrealizable una vez que grandes sectores de la población europea, incluyendo las iglesias, se convencieron de la validez de los postulados básicos de la teoría de la secularización, a saber: que la secularización es un proceso teleológico inevitable del cambio social moderno”*<sup>604</sup>.

---

<sup>603</sup> Ibíd., pág. 36

<sup>604</sup> Casanova, J. (2005), “Ortodoxias seculares y heterodoxias religiosas en la modernidad”, en Castillo, S- Oliver, P., *Las figuras del desorden*, Madrid, Siglo XXI, págs. 22-23

Dentro del debate actual sobre la secularización, debemos preguntarnos: ¿Es Europa la norma o la excepción en dicho debate?. Partiendo desde una perspectiva global comparada, Casanova considera que “los patrones europeos de secularización son excepcionales, en lugar de ser el modelo que imiten otras sociedades en su modernización”<sup>605</sup>. Esto se debe a una inversión producida en el debate sobre la secularización en la última década. Una inversión que, como bien señala el autor, ha pasado de considerar el desarrollo religioso europeo como paradigmáticamente moderno y la persistencia religiosa de los Estados Unidos como algo excepcional que confirmaba la norma europea a todo lo contrario. Europa ha pasado a ser la excepción y los Estados Unidos la regla de un desarrollo religioso contemporáneo y global cada vez más público y emergente. Sin embargo, el debate sobre la plausibilidad o no de configurar la territorialización de la <excepción o la norma> es tan problemática que incluso el paradigma estadounidense encuentra problemas para dar explicaciones convincentes sobre su sistema religioso interno, utilizando la generalización universal de lo particular frente a una más racional explicación histórica comparada.

José Casanova señala que el paradigma tradicional de secularización ofrece una explicación plausible de la evolución europea, pero no de la americana. El paradigma alternativo americano que relaciona la vitalidad religiosa con los libres mercados religiosos funciona relativamente bien en el caso de Estados Unidos, pero no en Europa. Ninguno ofrece una explicación válida de las variaciones internas en el marco de Europa. Y lo que es más importante, ninguno sirve mucho para abordar otras zonas y religiones del mundo. Necesitamos dirigir de nuevo nuestra atención más allá de Europa y de Occidente, historizar y contextualizar nuestras categorías, y adoptar una perspectiva más global, lo cual debería ayudar a relativizar las pretensiones universales de evoluciones históricas particulares<sup>606</sup>.

Afortunadamente, nos encontramos con la sociología de la religión de José Casanova y su teoría de la localización de la secularización. Para solventar el problema de la secularización como “mito europeo”, propone una perspectiva global que supere el

---

<sup>605</sup> Casanova, J. (2009), “The religious situation in Europe”, op. cit., pág. 216

<sup>606</sup> Casanova, J. (2002), “Religiones públicas en el mundo global”, op. cit., pág. 74

debate estéril de la secularización más allá de los <excepcionalismos europeos y americanos>:

*“Si el concepto europeo de secularización no es en particular una categoría relevante para los estados Unidos <cristianos>, mucho menos puede ser aplicado a otras civilizaciones axiales con diferentes modos de estructuración de lo religioso y lo secular...La secularización es una categoría que da sentido dentro del contexto de una dinámica particular interna y externa de la transformación del cristianismo europeo occidental del Medievo al presente”*<sup>607</sup>.

Para ello se debería, cree el autor, disociar definitivamente la teoría de la secularización europea de las teorías generales de la modernización, pues el concepto de secularización europeo se refiere a un proceso histórico particular de transición de la cristiandad occidental y pudiera no ser aplicable a otras religiones mundiales con diferentes modos de estructuración de lo sagrado y lo profano. Esto hace que la situación europea sea única y excepcional. Ha sido la tendencia europea a unir procesos de secularización a procesos de modernización la raíz del problema. Casanova considera que pese a la existencia de datos contrarios a la teoría de la secularización, no es la realidad la que ha cambiado sino nuestra percepción de esa realidad. Nos encontramos en un cambio radical en el ámbito intelectual y en las cosmovisiones de fondo que sostienen nuestro consenso socio-científico. La secularización, como forma de construir la realidad social, es también constructora de lo religioso como fenómeno social. Por tanto, el resurgimiento religioso podría interpretarse como resultado de una construcción religiosa donde lo secular adquiere su sentido.

José Casanova parte de una premisa fundamental respecto a la relevancia social y la topografía cultural de la religión en las sociedades modernas occidentales y la secularización:

*“El paradigma general de la secularización no sirve de mucha ayuda para intentar explicar la compleja situación en Europa a día de hoy, y por qué necesitamos observar la secularización de las sociedades europeo occidentales con nuevos ojos y con nuevas perspectivas, lo cual puede provenir de una comparación histórica y una perspectiva global...Las expectativas según las cuales la religión podría ser privatizada cada vez más, adquiriendo una irrelevancia sociológica, no han demostrado ser correctas y por que, por el contrario, somos testigos del*

---

<sup>607</sup> Casanova, J. (2009), “Religion, politics, and gender equality: Public religions revisited”, *UN Research institute for social development*, Draft, pág. 7



*hecho de que la religión se ha convertido una vez más en un tema público importante en Europa”*<sup>608</sup>.

La secularización de J. Casanova, entendida como “la teoría de la diferenciación de las esferas seculares (estado, economía, ciencia), respecto de la esfera religiosa”<sup>609</sup>, si bien puede contemplarse como un fenómeno global de las sociedades modernas, es más difícil su localización, debido a la falta de uniformidad en su distribución. José Casanova señala que es difícil dar una explicación causal y unitaria del proceso de secularización. La mayor dificultad con la que se encuentra la teoría de la secularización, en su enfoque convencional, proviene de los distintos hechos y acontecimientos que afectan a la religión en las distintas partes del mundo contemporáneo. Es decir, la secularización no tiene el mismo impacto en todas las partes del mundo, sino que existen, como bien advertía P. Berger, <lugares> donde la secularización se desarrolla plenamente, y <lugares> donde encuentra más resistencia, incluso <lugares> donde se dan procesos de resurgimiento público de la religión.

Desde la perspectiva de la desecularización, la secularización no tiene el mismo impacto en todas las partes del mundo, sino que existen <lugares> donde la secularización se desarrolla plenamente, y <lugares> donde encuentra más resistencia, incluso <lugares> donde se dan procesos de desecularización. Para la mayoría de la comunidad sociológica, en la actual era de la desecularización, la secularización sigue teniendo un impacto y una distribución geográfica similar a la planteada en la era de la secularización de la década de los sesenta y los setenta. Es decir, un fuerte bipolarismo constituido, por un lado, por el binomio Europa- Estados Unidos y, por otro lado, el resto del mundo. La secularización europea ha sido la <norma> en el mundo por ser el lugar donde ésta ha alcanzado sus mayores niveles de realización ideológica. Por otro lado, estaría Estados Unidos que representaría un caso paradigmático dentro de la teoría de la secularización por ser una de las sociedades más modernas del mundo y con grandes y arraigadas convicciones religiosas. Otro grupo lo conformaría el llamado <resto del mundo>, es decir, países con similares tradiciones culturales y religiosas que los anteriores pero donde la teoría de la secularización sufre daños debido a dos factores fundamentales: la persistencia de las religiones tradicionales y el resurgimiento religioso

---

<sup>608</sup> Casanova, J. (2009), “The religious situation in Europe”, op. cit., pág. 1

<sup>609</sup> Casanova, J. (2000), *Religiones públicas en el mundo moderno*, op. cit., pág. 35



fundamentalista que actúa como fuerza de resistencia o de nueva reconquista frente a la secularización occidental. Principalmente, dentro de estos nuevos movimientos de revitalización de la religión destacan el fundamentalismo musulmán y el protestantismo evangélico:

*“La religión es a la vez un fenómeno importante y ambivalente en la sociedad occidental contemporánea. Esto es cierto en ambos lados del Atlántico a pesar de las significativas diferencias entre los Estados Unidos y Europa en cuanto a la situación social de la religión. En los Estados Unidos la religión continúa ocupando una posición importante en la vida pública y, en forma enteramente voluntaria, continúa recibiendo la adhesión formal de mucho más de la población en sus cuerpos organizados. En Europa, a pesar de la supervivencia de grados diversos de establecimiento legal en varios países, la participación popular en la religión organizada se queda considerablemente atrás de la religiosidad conspicua de las masas del otro lado del Atlántico”*<sup>610</sup>.

La teoría de J. Casanova considera que, muy al contrario, Europa deja de ser la norma para convertirse en la <excepción>:

*“Desde una perspectiva comparada global está siendo cada vez más evidente que los patrones europeos de secularización son excepcionales, en lugar de ser el modelo que probablemente imiten otras sociedades en su modernización. Ha habido una extraordinaria inversión en el debate sobre la secularización en la última década. Hasta hace poco, la mayoría de las discusiones sobre la secularización han asumido que el desarrollo religioso europeo fue paradigmáticamente moderno, mientras que la persistencia de la religión en los EE. UU fue atribuida al <excepcionalismo> estadounidense.... El progresivo declive religioso fue tan relevante que se dio por sentado que lo que requería una explicación era la <desviación> estadounidense de la <norma europea>”*<sup>611</sup>.

En este sentido, Casanova cree que el la visión eurocéntrica sobre el desarrollo de la moderna Europa occidental, incluyendo la secularización del cristianismo, es un proceso universal general que ya no es sostenible, pues la secularización europea es un fenómeno excepcional.

<sup>610</sup> Berger, P- Luckmann, Th. (1963), “Sociology of religion and sociology of knowledge”, op. cit., pág. 417. Luckmann, por su parte, está de acuerdo con Berger aunque con algunas excepciones: “Si se contemplan los hallazgos de la investigación sobre la religión de iglesia en los Estados Unidos contra este trasfondo histórico, resulta sorprendente que muestren tanta semejanza con los datos europeos. Es cierto que al principio esta semejanza no es obvia. Menos gente parece participar en la religión de iglesia que en Europa, si se basa la comparación en la concepción europea de la participación nominal. En cambio, cualesquiera que sean los criterios empleados, las cifras de participación y adhesión son mucho mayores en los Estados Unidos. La diferencia es particularmente notable en el caso del protestantismo, ya que las tasas de la participación católica son relativamente elevadas también en Europa”. (Luckmann, Th. (1969), *La decadencia de la religión de iglesia*, op. cit. pág. 131).

<sup>611</sup> Casanova, J. (2009), “The religious situation in Europe”, op. cit., pág. 216

José Casanova ha establecido dos factores muy importantes a la hora de explicar el excepcionalismo europeo: 1º. Si el proceso de modernización no es capaz de explicar la secularización europea, habría que buscar otro modelo explicativo. Ese modelo explicativo el autor lo observa al considerar que la secularización europea hay que entenderla como un proceso de desconfesionalización de los estados, de las naciones y de los individuos (des-ecclesialización)<sup>612</sup>. Es decir, este proceso de desconfesionalización se debe a un previo proceso histórico de confesionalización. Este proceso explicaría, señala J. Casanova, mejor que cualquier otro el proceso de secularización en Europa. Por el contrario, en EE.UU no habría habido una confesionalización histórica del estado que poder desconfesionalizar. Había iglesias establecidas en las distintas colonias, pero no representarían ni al 20 por ciento de la población. Por el contrario, en Europa, las iglesias eran de obligado confesionalismo para todos los individuos. 2º. Otro factor determinante, es el que considera que las sociedades europeas son homogéneamente muy religiosas y no han tenido la experiencia del pluralismo religioso. Por ese motivo, debido a la emigración, al desconfesionalismo y a la reconversión de los individuos a cualquier religión, aparece en estas sociedades europeas una problematización no existente anteriormente. Por el contrario, las sociedades americanas no presentan esta tesitura debido a que en ellas el pluralismo religioso es una señal socialmente identitaria y constitutiva. Otro factor determinante, en este binomio geográfico respecto a la excepcionalidad europea, se debe al mayor sistema de competencia existente dentro del asociacionismo religioso estadounidense, frente a la estructura más tradicional y territorial (parroquial) debida a la falta de una transición histórica completa en Europa<sup>613</sup>:

*“La teoría tradicional de la secularización, que postula un vínculo estructural entre la diferenciación social y la decadencia religiosa, ofrece una descripción relativamente plausible de los acontecimientos europeos, pero es incapaz o reacia a tomar en serio, y, mucho menos, explicar la sorprendente vitalidad y el pluralismo extremo de las formas confesionales de la religión de salvación en América, sin perjuicio de la pronunciada secularización del Estado y la sociedad”*<sup>614</sup>.

---

<sup>612</sup> Esta deseclesialización es lo que Luckmann denominó como <la decadencia de la religión de iglesia>. Según esta teoría, si comparamos los hallazgos europeos y norteamericanos en cuanto a la localización social de la religión de iglesia y tomamos en cuenta las diferencias de carácter de la religión de iglesia en la sociedad europea y la norteamericana, llegaremos a la conclusión de que la religión tradicional de iglesia fue empujada hacia la periferia de la vida <moderna> en Europa y se volvió más <moderna> en los Estados Unidos al sufrir un proceso de secularización interna.

<sup>613</sup> Casanova, J. (2009), “The religious situation in Europe”, op. cit., pág. 211

Incluso, esta localización de la secularización tiene una constancia no uniforme dentro de la propia Europa. Es decir, hay múltiples formas y situaciones donde la manifestación religiosa evita que esta sea catalogada de forma simple siendo, por el contrario, una configuración compleja la que dibuja el panorama religioso europeo. Por un lado, existen países menos religiosos (Antigua Alemania del Este, República Checa y Países Escandinavos); por otro lado, nos encontramos países bastante religiosos con ratios, afirma Casanova, bastante parecidos a los de los Estados Unidos. Esta secularización es entendida aquí como “des-ecclesialización”, es decir, dependiendo de las tasas de creyentes y de las participaciones en los actos institucionales religiosos. Desde esta perspectiva también podemos hablar de países mixtos (Suiza, Holanda), y países bastante más secularizados en cuanto a la secularización cuantitativa (España, Austria). Esta des-ecclesialización de la mayor parte de las sociedades europeas, afirma Casanova, es más pronunciada cuando fijamos nuestra atención en la mencionada secularización cuantitativa (Hervieu-Leger) o asistencia regular a la iglesia:

*“Los datos del drástico declive de la asistencia a lo largo de Europa constituye la evidencia más poderosa para la defensa de la teoría tradicional de la secularización”*<sup>615</sup>.

Estos planteamientos de Casanova sobre la <localización> específica de la secularización europea tienen mucha relación con la concepción de Th. Luckmann. Este autor fundamenta su teoría de <la decadencia de la religión de iglesia> sobre estos parámetros sociodemográficos basándose en su concepción funcionalista de la religión. Según esta teoría, si comparamos los hallazgos europeos y norteamericanos en cuanto a la localización social de la religión de iglesia y tomamos en cuenta las diferencias de carácter de la religión de iglesia en la sociedad europea y la norteamericana, llegaremos a la conclusión de que la religión tradicional de iglesia fue empujada hacia la periferia de la vida <moderna> en Europa y se volvió más <moderna> en los Estados Unidos al sufrir un proceso de secularización interna. Es decir, en Europa la función de la religión consistía simplemente en reivindicar las categorías fijas de la sociedad tradicional, mientras en los Estados Unidos, la religión sufrió una adaptación positiva respecto a los portadores de la secularización (sobre todo a la movilidad social, la competencia y el

---

<sup>614</sup> Casanova, J. (2001), “Religion, the new millennium, and globalization”, op. cit., pág. 426

<sup>615</sup> Casanova, J. (2009), “The religious situation in Europe”, op. cit., pág. 211

individualismo). La religión, por tanto, afirma Luckmann, abandona en los Estados Unidos las funciones que desempeñaba en Europa. En este sentido, Casanova considera como algo endémico y a la vez sistémico el problema de la des-eclesiatización europea, situando su origen en la década de los sesenta, “cuando una parte cada vez mayor de la población ha dejado de participar en las prácticas religiosas tradicionales, al menos sobre una base regular, manteniendo al mismo tiempo niveles relativamente altos de creencias religiosas individuales privadas, dando lugar a la deseclesiatización y a la individualización religiosa”<sup>616</sup>.

Otros autores, como Luckmann, mantienen -frente a autores como Berger-, que Europa es el reservorio occidental de la religión tradicional y que Estados Unidos es el lugar propio del desarrollo occidental de la secularización moderna. Sin embargo, Luckmann considera, junto con Peter Berger, que no puede mantenerse ninguna teoría simple unilineal y unidimensional de “secularización” de la sociedad moderna, pues la secularización requiere <lugares> de desarrollo y mantenimiento plausible de sus estructuras:

*“Mientras que las ideas religiosas desempeñaron originalmente un papel importante en la configuración del <sueño norteamericano>, hoy las ideas seculares del sueño norteamericano invaden la religión de iglesia. Las funciones culturales, sociales y psicológicas realizadas por las iglesias para la sociedad norteamericana en conjunto, al igual que para sus grupos sociales, sus clases e individuos, serían consideradas <seculares> más bien que <religiosas> en la concepción tradicional que de ellas tienen las iglesias”*<sup>617</sup>.

Otro de los argumentos fundamentales a tener en cuenta, a la hora de definir la naturaleza de la <localización> del proceso de secularización entre Europa y Estados Unidos, es el del desarrollo genealógico de lo que Casanova denomina <nuevo pluralismo religioso><sup>618</sup>.

En este sentido, conviene señalar que Casanova considera el nuevo pluralismo religioso como un efecto inmediato de la inmigración y, sobre todo, de la influencia migratoria del islam. Tal es la relación existente entre inmigración, Islam y nuevo

---

<sup>616</sup> Casanova, J. (2007), “La inmigración y el nuevo pluralismo religioso”, op. cit., pág. 17

<sup>617</sup> Luckmann, Th. (1969), “La decadencia de la religión de iglesia”, op. cit., págs. 134-135

<sup>618</sup> Casanova, J. (2007), “La inmigración y el nuevo pluralismo religioso”, op. cit.

pluralismo religioso que en la Europa Occidental, afirma Casanova, llegan a ser términos sinónimos. Por el contrario, en los Estados Unidos el binomio inmigración-islam apenas constituye un 10% de todos los nuevos inmigrantes. En Europa el desarrollo del pluralismo religioso viene determinado por una ruptura social debido a un largo periodo de guerras religiosas. Esta ruptura de la sociedad europea deja al descubierto que la unidad social no es ni será posible bajo el amparo legitimador de la religión. Europa representa la constitución de un pluralismo religioso fundamentado en la ruptura de una sociedad debido a motivos religiosos tradicionales. Es decir, el binomio <ruptura social-religiosa y tradición> o <ruptura político-religiosa> es determinante y exclusivo de la situación secularizadora de Europa. Por el contrario, en Estados Unidos también se produce esa ruptura, pero no se da el binomio determinantemente secularizador europeo. En los Estados Unidos, la ruptura no es autóctona, ni tiene raíces ancestrales a causa de guerras de religión (por ejemplo, entre católicos y protestantes), sino que la ruptura es un fenómeno importado de la situación europea. Las raíces históricas del pluralismo religioso son cualitativamente distintas en ambas regiones, pues, en ambas viene determinado por una particular génesis y desarrollo socio-cultural.

Respecto al debate de la <localización> y, siguiendo muy de cerca el planteamiento de Peter Berger, quien pensaba que: “la cuestión sigue abierta, debido a que es una cuestión empírica”<sup>619</sup>. José Casanova parte de una tesis fundamental a la hora de elaborar su visión sobre la influencia de teoría de la secularización en el mundo:

---

<sup>619</sup> Berger, P. (1998), “Berger en el CEP”, op. cit., pág. 10. Por el contrario, los defensores del nuevo paradigma religioso “market theory of religion”, entre los que se encuentran Rodney Stark, Laurence Iannaccone, y Roger Finke, consideran -frente al tradicional paradigma bergeriano y sus consideraciones respecto al desarrollo y evolución de la teoría de la secularización- que los altos índices de creencia en Dios que aún muestran los países europeos considerados más secularizados reflejan que existe una demanda de potencial de religión, y lo que faltan son firmas religiosas y vigorosas capaces de canalizar la demanda hacia la movilización religiosa. (Ver: Stark, R- Iannaccone, L. (1994), “A supply-side reinterpretation of the <secularization> of Europe”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33 (3), págs. 230-252). Otros datos aportados por estos autores muestran que, pese a que las economías religiosas europeas aún están bastante reguladas el crecimiento reciente de nuevos movimientos religiosos dentro de ellas es muy importante. Algunos datos aportados por dichos autores son los siguientes: Los testigos de Jehová, por ejemplo, crecieron un 72 % en Europa entre 1980 y 1992 (comparado con un 59 % de los Estados Unidos) y ahora tiene más miembros en números absolutos en Europa que en los EE.UU. Los grupos evangélicos y pentecostales también se desarrollaron mucho: las Asambleas de Dios, por ejemplo, crecieron en Francia un 333 % entre 1980 y 1990. considerando la cantidad de nuevos movimientos religiosos presentes en cada país (exceptuando los cristianos y musulmanes), las naciones europeas tienen una tasa de movimientos por habitante que duplica a los Estados Unidos. (Stark, R. (1993), “Europe’s receptivity to new religious movements: round two”, en *Journal for the Scientific Study of Religion*, 32 (4), págs. 387-397).

*“Las explicaciones sobre el excepcionalismo europeo o americano pueden dividirse en dos grupos, que revelan ambos una clara estrategia para evitar tener que replantearse el paradigma de la secularización”*<sup>620</sup>.

Europa es considerada por Casanova como la región geográfica donde mejor se desarrolla la teoría de la secularización. A nivel institucional, Europa occidental<sup>621</sup> es muy secular. Esto lo demuestra la pérdida de influencia de la religión respecto a todos los demás aspectos de la vida. En la Europa septentrional (Inglaterra), se produce un proceso de secularización muy ligado al avance de la modernidad. Debido a la revolución industrial, la secularización queda fortalecida en dicho país.

Peter Berger, por su parte, establece que Escandinavia en general, y Suecia en particular, representan los contemporáneos puntos culminantes de la secularización, en términos de comportamientos y de creencias manifestadas. Lo mismo ocurre en la Europa meridional, donde el proceso de secularización se ha instalado en España e Italia. Sin embargo, en la Europa oriental la situación es algo diferente, debido a una revitalización de la religión o a la ausencia de otras instituciones que como la religiosa sean capaces de proporcionar <espacios de libertad> en esas sociedades autoritarias. Berger considera a Europa como un ejemplo privilegiado en apoyo de la teoría de la secularización<sup>622</sup>. Así pues, en su artículo “Globalization and religion” (2002) -muy relacionado con su obra *Many globalizations* (2002)-, Berger denomina a este proceso <eurosecularidad>:

*“La mayor parte del mundo actual es tan religioso como lo fue siempre -en algunos lugares más religioso que nunca- aunque existe una excepción geográfica... La excepción geográfica es Europa central y occidental.... Tanto los datos conductuales como los subjetivos (esto es, datos sobre prácticas y creencias religiosas manifestas) indican que tales regiones europeas constituyen una excepción. También parece que la secularización forma parte del*

---

<sup>620</sup> Casanova, J. (2000), *Religiones públicas en el mundo moderno*, op. cit., pág. 47

<sup>621</sup> “Las sociedades de Europa Occidental se cuentan entre las más modernas, diferenciadas, industrializadas e instruidas del mundo. Si no fuera por el hecho de que la religión no muestra un signo uniforme de decadencia en Japón ni en Estados Unidos, dos sociedades igualmente modernas, quizá se podría seguir manteniendo la suposición del desarrollo modernista de que no es más que una cuestión de tiempo el que las sociedades más <atrasadas> se pongan al día con las más <modernas>. (...). En cualquier intento de desarrollar una teoría de la secularización <general>, nos vemos en la necesidad de explicar las tendencias religiosas claramente contradictorias de Europa Occidental y de los Estados Unidos.” (Casanova, J. (2000), *Religiones públicas en el mundo moderno*, op. cit., pág. 46).

<sup>622</sup> Berger, P. (1992), *A far glory*, op. cit., págs. 31-32



*paquete de una cultura europea común, que se ha extendido de norte a sur (sobre todo en España e Italia durante las posguerras) y de oeste a este (tras el fracaso del comunismo)”*<sup>623</sup>.

Berger considera que el modelo europeo de modernidad secularizada sólo tiene un valor de exportación limitada, por lo que el modelo de secularización convencional pierde credibilidad tanto mayor sea la distancia de Europa. Sin embargo, José Casanova pone como ejemplo el caso de Polonia para demostrar lo que él denomina como <errónea tesis de la secularización>:

*“Dejemos a Polonia Semper Fidelis mantener la fe en la identidad y la tradición católica, mientras se tenga éxito en su integración en Europa, convirtiéndose así en un país normal europeo. Dicho resultado, de ser factible, podría sugerir que la decadencia de la religión en Europa podría ser un proceso teológico no necesariamente vinculado con la modernización, sino una elección histórica hecha por los europeos”*<sup>624</sup>.

La estructura religiosa de los EE.UU dificulta bastante la teoría de la secularización. Surge una paradoja doble, pues nos encontramos con un país con una sociedad moderna, quizás la más moderna de todas y, sin embargo, frente a los criterios convencionales continúa siendo un país muy religioso<sup>625</sup>. Se ha incrementado el status quo religioso de individuos que necesitan de los servicios religiosos con regularidad, que prestan su apoyo a las instituciones religiosas y se describen a sí mismos como poseedores de sólidas creencias religiosas. Sin embargo, en los Estados Unidos, señala Casanova, se da un fenómeno que también aparece en Europa: “Los americanos exageran su religiosidad, y en Europa pasa al revés”<sup>626</sup>. Por ejemplo, ser religioso en España está mal visto aunque se asista a la iglesia. Por otro lado, en los EE. UU, las instituciones son muy seculares “funcionan como si Dios no existiese”<sup>627</sup>, pero en cambio la sociedad es muy religiosa. Los inmigrantes, señala Casanova, se hacen mucho más religiosos cuando llegan a América de lo que lo eran cuando vivían en sus países<sup>628</sup>.

<sup>623</sup> Berger, P. (2002), “Globalization and religion”, op. cit., pág. 65

<sup>624</sup> Casanova, J. (2006), “Religion, european secular identities, and european integration”, op. cit., pág. 67

<sup>625</sup> Casanova, J. (2003), “What is a public religion”, op. cit., pág. 113

<sup>626</sup> Casanova, J. (2010), “Lo secular, las secularizaciones y los secularismos”, op. cit.

<sup>627</sup> Casanova, J. (1999), “Dios estará siempre de moda”, *Religión digital*, (27 Mayo).

Si la modernización no es capaz de explicar la secularización europea hay que explicarla por otra teoría<sup>629</sup>. El proceso de secularización en Europa hay que entenderlo como un proceso de desconfesionalización del estado, de los individuos, etc. Esta desconfesionalización debe ser considerada como fenómeno histórico. En Europa nos hemos convencido de que la modernización lleva en sí misma la crisis de la religión. Los americanos, señala Casanova, exageran su religiosidad mientras en Europa es al revés.

## 7. DES-PRIVATIZACIÓN, RELIGIÓN PÚBLICA Y PLURALISMO RELIGIOSO.

Señala José Casanova, que desde la década de los ochenta<sup>630</sup> hemos asistido a una creciente y generalizada desprivatización por todo el mundo<sup>631</sup>. Esta desprivatización consiste en un proceso de rechazo generalizado, por parte de las tradiciones religiosas mundiales, hacia la aceptación de los roles marginales asignados por las teorías de la modernidad, entre otras. En este sentido, el autor define la desprivatización como:

---

<sup>628</sup> Casanova, J. (2009), “Espiritualidad y religión en las sociedades secularizadas”, conferencia junto a Joan Estruch en el seminario Religiones y espiritualidad en un mundo en crisis, en el CEJP. Ver también: Casanova, J. (2006), “Religion, european secular identities, and european integration, op. cit., pág. 73

<sup>629</sup> Casanova cree que el modelo tradicional de secularización ofrece una explicación plausible de la evolución europea, pero no de la americana. Lo mismo pasa con el paradigma americano alternativo que relaciona la vitalidad religiosa con los libres mercados, pues funciona relativamente bien en los EE.UU y no en Europa. Pues, ninguno ofrece, afirma Casanova, una explicación válida para las variaciones internas en el marco de Europa. Y ninguno sirve para abordar otras zonas y religiones del mundo. “Necesitamos dirigir nuestra atención más allá de Europa y de Occidente y adoptar una perspectiva más global”. (Casanova, J. (2002), “Religiones públicas en un mundo global”, op. cit., pág. 74).

<sup>630</sup> José Casanova defiende, junto con Peter Berger y otros, el papel de la religión en el ámbito público como muestra del resurgimiento religioso actual. Cree que las consideraciones en torno al <resurgimiento religioso> presuponen un declive previo de acuerdo con las teorías comunes de la secularización. Según Casanova, el debate entre el resurgimiento religioso y la secularización se encuentra en punto muerto y la única posibilidad de superar este estancamiento sería el considerar el fenómeno desde una perspectiva global y comparativa. (Ver Casanova, J. (2000), *Religiones públicas en el mundo moderno*, op. cit.). Berger indica que sus estudios anteriores sobre el proceso de secularización son un error, y que “el mundo de hoy es tan furiosamente religioso como siempre, e incluso más en algunos sitios”. (Berger, P. (1999), *The desecularization of the world*, op. cit.).

<sup>631</sup> Casanova, J. (2002), “Religiones públicas en el mundo global”, op. cit., pág. 75



*“Proceso dual, interrelacionado, de la repolitización de las esferas privadas religiosas y morales y la renormativización de las esferas de la economía pública y la política”*<sup>632</sup>.

La desprivatización permite que las religiones entren a formar parte, de forma activa, de la esfera pública y política de cara a definir las fronteras modernas de diferenciación entre lo público y lo privado. En este sentido, la religión adquiere un carácter politizado global que le confiere el derecho de participar en el debate religioso y, de este modo, poder definir los retos que se plantean en el nuevo escenario global:

*“Lo que yo llamo <desprivatización> de la religión moderna es el proceso por el cual la religión abandona su lugar signado en la esfera privada y entra en la esfera pública indiferenciada de la sociedad civil para tomar parte en el proceso en curso de debate: la legitimación discursiva y el nuevo trazado de fronteras”*<sup>633</sup>.

En su obra *Public Religions in the Modern World* (1994), Casanova hace una aportación a la sociología que radica en una defensa fundamental en el plano teórico, empírico y normativo de la tesis de la “desprivatización” de la religión y su retorno a la esfera pública:

*“La privatización es preferida internamente desde dentro de la religión, como así lo manifiestan los procesos de individuación religiosos y la naturaleza reflexiva de la religión moderna. Sin embargo, mientras la religión en el mundo moderno continúa haciéndose cada vez más privada, se asiste simultáneamente a lo que parece ser un proceso de <desprivatización> de la religión”*<sup>634</sup>.

En esta obra, J. Casanova se adentra en el debate sobre el lugar que ocupa la religión en dichas sociedades. A este respecto, el centro de sus críticas es la teoría de la privatización y el débil fundamento teórico y empírico de esta tesis. No hay, señala Casanova, ninguna justificación para afirmar la correlación entre diferenciación y privatización puesto que “a diferencia de la diferenciación secular, que permanece como tendencia estructural que sirve para definir la misma estructura de la modernidad, la

---

<sup>632</sup> Ibíd., pág. 76

<sup>633</sup> Casanova, J. (2000), *Religiones públicas en el mundo moderno*, op. cit., pág. 97

<sup>634</sup> Ibíd., op. cit., pág. 65. La privatización es preferida internamente desde dentro de la religión, como así lo manifiestan los procesos de individuación religiosos y la naturaleza reflexiva de la religión moderna. Sin embargo, mientras la religión en el mundo moderno continúa haciéndose cada vez más privada, se asiste simultáneamente a lo que parece ser un proceso de <desprivatización> de la religión. Ibíd., op. cit., pág. 65

privatización de la religión es una opción histórica, una <opción preferida>, ciertamente, pero una opción no obstante”<sup>635</sup>.

La teorización de Casanova se inscribe en el marco de la teoría de la diferenciación. Para este autor, “el núcleo y la tesis centrales de la teoría de la secularización es la conceptualización del proceso de modernización de la sociedad como un proceso de diferenciación”<sup>636</sup>. Distingue entre secularización como proceso de diferenciación funcional institucional, como declive de la religión y como marginalización de la misma en una sociedad en la que ya no ocupa un lugar central. Cuando aborda la secularización como diferenciación (es central en su tesis), busca el rol público legítimo (necesario y deseado) de la religión en la modernidad. Las religiones deben tener un rol público, no pueden reducirse a meros fenómenos de la esfera privada: 1º. Conceptualización del proceso de modernización como proceso de diferenciación y emancipación estructural entre esferas seculares respecto a la esfera religiosa; 2º. Diferenciación concomitante de la religión dentro de su propia esfera. Por otro lado, desarrolla las subtesis de la diferenciación: a). La tesis de la decadencia de la religión postula que el proceso de secularización llevaría a un progresivo decrecimiento de la religión hasta su desaparición; b). La tesis de la privatización postula que el proceso de secularización llevaría a la privatización y marginación de la religión en el mundo moderno.

Centrándose en la relación entre diferenciación y secularización, Casanova ha sometido a una severa crítica tanto a la sociología clásica de la religión como a la tesis contemporánea de la privatización. Frente a Durkheim y Weber, nuestro autor destaca el error de sus diagnósticos sobre la presencia en el mundo moderno de las religiones históricas:

*“(...) aunque Durkheim y Weber sentaron las bases para las teorías de la secularización posteriores, su análisis empírico de los procesos de secularización, particularmente de la manera en que estos procesos afectan al lugar, naturaleza y función de la religión en el mundo moderno, era deficiente. Incluso después de haberse librado de algunos de los prejuicios racionalistas y positivistas acerca de la religión, aún comparten las principales suposiciones intelectuales de la época respecto al futuro de la religión. Sus pronósticos pueden ser diferentes, pero su diagnosis del presente comparte la opinión de que las viejas religiones no pueden sobrevivir al ataque violento del mundo moderno”* <sup>637</sup>.

---

<sup>635</sup> Ibíd., pág. 62

<sup>636</sup> Ibíd., pág. 36

<sup>637</sup> Ibíd., pág. 34

José Casanova arremete así contra la sentencia de Durkheim según la cual “los antiguos dioses envejecen o mueren”<sup>638</sup> y contra la apreciación de Weber al referirse a las viejas Iglesias como refugio de los que no pueden soportar el destino desencantado de nuestro tiempo. Ambas apreciaciones son consideradas por Casanova como propuestas deficientes tanto en el plano teórico como empírico. Frente a estas tesis, constata que las religiones históricas no desaparecen con la modernidad. Es más, en determinados contextos persisten con energías renovadas. Por el contrario, Casanova considera que sería más útil pensar en las Iglesias<sup>639</sup>, en el sentido durkheimiano del término, como las representaciones colectivas de comunidades imaginadas, que hacerlo en el sentido de Weber, como instituciones o empresas monopolistas de salvación individual, una vez que la nación secular se erige como comunidad de culto en si misma<sup>640</sup>. Iglesias que, según Casanova, deberán adaptar sus paradigmas premodernos a los tiempos modernos y “adaptarse a vivir con el pluralismo religioso dentro y fuera de la iglesia”<sup>641</sup>, a través de un discurso racional, público y abierto en la esfera pública de la sociedad civil.

Pero más allá de constatar la presencia de las religiones históricas en las sociedades modernas, José Casanova se adentra en el debate sobre el lugar que ocupa la religión en dichas sociedades. A este respecto, el centro de sus críticas es la teoría de la privatización, cuyos máximos representantes son Th. Luckmann y N. Luhmann. José Casanova advierte del débil fundamento teórico y empírico de esta tesis, además de mostrarse radicalmente en contra de su defensa en términos normativos, tal y como hacen autores como N. Luhmann. No hay, señala Casanova, ninguna justificación para afirmar la correlación entre diferenciación y privatización, pues como antes afirmó: “A diferencia de la diferenciación secular, que permanece como tendencia estructural que sirve para definir la misma estructura de la modernidad, la privatización de la religión es una opción histórica, una <opción preferida>, ciertamente, pero una opción

---

<sup>638</sup> Durkheim, E. (1993), *Las formas elementales de la vida religiosa*, op. cit., pág. 668

<sup>639</sup> Casanova considera que la Iglesia es “una fusión histórica particular de dos tipos de religión que, siguiendo a Weber, deberíamos distinguir analíticamente: el culto de la comunidad y las religiones de salvación”.

<sup>640</sup> Casanova, J. (2001), “Religion, the new millennium, and globalization”, op. cit., pág. 424

<sup>641</sup> Casanova, J. (2000), *Religiones públicas en el mundo moderno*, op. cit., pág. 300

no obstante”<sup>642</sup>. Efectivamente, para José Casanova la tesis de la secularización es defendible solamente en tanto que teoría de la diferenciación.

Este sigue siendo, todavía, el núcleo válido de dicha tesis. Frente a los que sostienen que el único lugar que puede ocupar la religión en el diferenciado mundo moderno está en la esfera privada, José Casanova sostiene que la ecuación que iguala diferenciación con privatización debe ser reconsiderada para admitir que la religión puede y debe desempeñar un papel en la esfera pública que no tiene que poner, necesariamente, en peligro la diferenciación de la sociedad moderna. En este sentido, José Casanova defiende el papel que puede desempeñar la religión en la esfera pública, siempre que acepte y reconozca el derecho a la privacidad, a la libertad de conciencia y la diferenciación de esferas propia de la modernidad. La religión puede jugar un papel fundamental como mecanismo de integración social que ponga freno a la invasión del *mundo de la vida*, en la medida que actúe en el seno de la sociedad civil. José Casanova propone un modelo de integración que se opone al de los funcionalistas:

*“Este modelo de integración social moderna (por medio de la esfera pública indiferenciada de la sociedad civil) sería una alternativa a las maneras acostumbradas de concebir la integración social, bien a través de la coordinación estatal administrativa, o bien a través de mecanismos de mercado de auto-regulación, por medio de intercambios individuales agregados o por medio de una diferenciación sistemática autorregulada. Según este modelo, la integración social moderna surge en, y a través de, la participación discursiva y agónica de los individuos, grupos, movimientos sociales e instituciones en una esfera pública aún indiferenciada de la sociedad civil, donde tienen lugar la construcción y reconstrucción, la controversia y afirmación colectiva de las estructuras normativas comunes “el bien común”. Pero a diferencia de las teorías funcionalistas de la integración social normativa, esta teoría no conceptúa las sociedades civiles modernas como una comunidad social homogénea, en la que comparten normas y valores, sino como un espacio y un proceso de interacción social pública, a través del cual las normas comunes y la solidaridad pueden ser construidas y reconstruidas (...) Al hacerse “públicas”, las religiones y otras tradiciones normativas pueden, por tanto, contribuir a la vitalidad de la esfera pública”*<sup>643</sup>.

José Casanova habla del lugar que puede ocupar la religión en el mundo moderno. Se critican implícitamente las tesis de Durkheim, N. Luhmann y de los funcionalistas, al mismo tiempo que se defiende el modelo de la ética discursiva de J. Habermas. No obstante, frente a este último, Casanova no está de acuerdo en ver en la religión un residuo del pasado, al que debería sustituir una nueva moralidad basada en la ética del

---

<sup>642</sup> Ibíd., pág. 62

<sup>643</sup> Ibíd., pág. 309

discurso. Al contrario, defiende el potencial de la religión para fomentar procesos de racionalización práctica, siempre y cuando incorpore en su seno los aspectos centrales de la crítica a la religión provenientes de la Ilustración<sup>644</sup>. Sin embargo, para aclarar algo más este debate, Casanova deja claro que:

*“...la desprivatización de la religión contemporánea no implica necesariamente la resacralización de la sociedad o un cambio de la política secular”*<sup>645</sup>.

¿Cuál de estas dos definiciones es la más acertada?. En primer lugar, hay que señalar que pretender definir la religión de manera definitiva resulta ilusorio ya que, como bien señala el autor, “no hay acuerdo, quizá no lo haya nunca, respecto a qué es lo que cuenta como religión”<sup>646</sup>.

En el año 2008, en su artículo *Public Religions Revisited*<sup>647</sup>, señala que lo publicado en su artículo *Public Religions in the Modern World* (1994), respecto a que el proceso de des-privatización era una tendencia relativamente global, se ha confirmado ampliamente. Además, advierte de que la tesis de la privatización de la religión en el mundo moderno ya no era defendible ni empíricamente ni normativamente. Pero lo más revelador de este artículo (2008), es que considera que la validez de la des-privatización de la religión puede encontrarse en el propio corazón de la secularización de las sociedades modernas occidentales, donde podemos observar cómo la religión se ha convertido en un asunto público de estas sociedades configurando un nuevo espíritu europeo que, casi, podríamos llamar de euro-postsecular<sup>648</sup>. Desde esta perspectiva, que considera la intervención religiosa en la esfera pública, Casanova define la desprivatización de tres formas diferentes<sup>649</sup>:

---

<sup>644</sup> Ibíd., pág. 314

<sup>645</sup> Casanova, J. (2002), “Religiones públicas en el mundo global”, op. cit., pág. 76

<sup>646</sup> Ibíd., pág. 44

<sup>647</sup> Casanova, J., (2008), “Public religions revisited”, op. cit., pág. 101

<sup>648</sup> Ibíd., pág. 101

<sup>649</sup> Casanova, J. (2001), “Civil society and religion. Retrospective reflections on Catholicism and prospective reflections on Islam”, op. cit. págs. 1045-6

1. Como movilización religiosa en defensa del mundo de la vida tradicional contra varias formas de penetración del estado o del mercado. La movilización del fundamentalismo protestante y la movilización contra el aborto son claros ejemplos de ello.
2. Como acceso de las religiones a la esfera pública de las sociedades modernas con el objeto de cuestionar y contestar las pretensiones de los dos grandes sistemas sociales, los estados y los mercados, que funcionan según sus propias normas intrínsecas funcionalista sin mirar las normas extrínsecas morales tradicionales.
3. Como mantenedora del principio del <bien común> contra las teorías individualistas modernas que reducirían el bien común a elecciones racionales individuales. En este sentido la desprivatización consistiría en exponer el ámbito de la conciencia individual y las decisiones morales, hasta entonces privatizadas, al espacio público donde poder configurar una estructura normativa intersubjetiva e interpersonal de moralidad.

Podemos señalar dos versiones de la tesis de la privatización:

1º. Como una consecuencia de la tesis de la diferenciación, la separación iglesia-estado comporta una privatización de la religión, la religión se convierte así en “un asunto privado” en la medida en que la libertad de conciencia o “la primera libertad”, así como la precondition de todas las libertades, está intrínsecamente relacionada con “el derecho de privacidad” –con la institucionalización moderna de una esfera privada libre de la intrusión gubernamental así como libre del control eclesiástico- y así como el derecho de la privacidad sirve como el fundamento del moderno liberalismo y del moderno individualismo; así la privatización de la religión resulta ser un elemento esencial para las sociedades modernas.

2º. Existe, sin embargo, otra versión más radical de la tesis de la privatización que a menudo aparece como una consecuencia de la tesis del declive religioso. En las sociedades seculares modernas no importa qué religión residual permanezca, se hace tan subjetiva y privatizada que se vuelve “invisible” esto es, marginal e irrelevante desde el

punto de vista social. No solo las instituciones religiosas tradicionales se convierten en crecientemente irrelevantes (Luckmann 1963), sino que la religión moderna misma ya no se puede localizar dentro de las iglesias. La moderna tarea de salvación y búsqueda de significado personal se ha retirado a la esfera privada del sujeto. Es muy significativo para la estructura de las sociedades seculares modernas el hecho de que esta tarea de búsqueda de significado subjetivo, es un asunto estrictamente personal.

Sin embargo, Casanova advierte de otro problema respecto a la privatización de la religión: la localización y la hermenéutica que va emparejada a ella. Es decir, cómo se vive o se comprende el fenómeno de la privatización dependiendo de los modelos o de las sociedades o modernas occidentales de las que hablemos. En este sentido, el autor señala que las sociedades europeas toleran y respetan la libertad religiosa individual, pero, “debido a la presión en pro de la privatización de la religión, característica <dada por sentada> en estas sociedades, tiene mucha mayor dificultad para reconocer el legítimo papel público de la religión”<sup>650</sup>. En los Estados Unidos ocurre algo similar debido a la adopción de un modelo secularista que requiere una absoluta y estricta privatización de la religión, eliminándola de todo espacio público<sup>651</sup>.

## **8. PRIVATIZACIÓN, PLURALISMO Y DIFERENCIACIÓN: LA HERENCIA DE LA SECULARIZACIÓN.**

José Casanova señala que “el fenómeno del pluralismo religioso es un factor fundamental de la sociedad global, ahora bien, también se constata que la búsqueda individual de la religión cada vez se aleja más de las religiones homogéneas, de las religiones impuestas. La fe religiosa se ha privatizado”<sup>652</sup>.

Con objeto de analizar y comprender los fenómenos religiosos que han derivado en la <secularización de la conciencia> en la postsecularidad, un posible marco teórico sería el que contempla las actuales formas de religión como derivadas de un incremento

---

<sup>650</sup> Casanova, J. (2007), “La inmigración y el nuevo pluralismo religioso”, op. cit., pág. 21

<sup>651</sup> Ibíd., pág. 15

<sup>652</sup> Casanova, J. (2009), “Espiritualidad y religión en las sociedades secularizadas”, op. cit.



notable de la demanda de sentidos de vida y de experiencia personal, en el contexto de una competencia entre visiones del mundo caracterizadas por el libre tránsito de significados y vínculos de identidad en las sociedades complejas modernas occidentales<sup>653</sup>. Este marco teórico, en sentido weberiano, viene configurado por el desplazamiento del monoteísmo de sentido (interpretaciones tradicionales y únicas configuradoras de la realidad) y la aparición de una pluralidad de relatos, interpretaciones, mundos, etc., de sentido (politeísmo)<sup>654</sup>. Por tanto, por secularización ya no se entiende exclusivamente el proceso de <modernización> y de <racionalización sacralizante> (Weber), sino también el <advenimiento del nihilismo>. En este tipo o modelo de reflexión filosófica ya no se limita a la <genealogía> de la secularización, sino que analiza su <resultado>, su <final>. Resultado o final que el mismo Weber identificó con la llegada del <politeísmo>, que es enlazado con la pérdida de sentido y de la libertad. Estaríamos ante lo que Berger denominó como un <colapso de plausibilidad> respecto a las concepciones religiosas tradicionales de la realidad. Este colapso se produce, principalmente, porque la tarea tradicional de la religión, que es precisamente el establecimiento del conjunto de definiciones de la realidad que pueda ser utilizado como un universo común significativo para los miembros de una comunidad, pasa a ser ahora mera construcción de submundos, de universos fragmentarios de significación<sup>655</sup>, cuya estructura de plausibilidad no rebasa en ciertos casos el ámbito de un núcleo familiar.

Algunos autores sostienen que la decadencia y la pérdida de relevancia social de la religión tradicional es el resultado inevitable del proceso de socialización<sup>656</sup>. De la

---

<sup>653</sup> Cardín, A. (1997), “Movimientos religiosos modernos”, op. cit.

<sup>654</sup> Beriain, J. (2000), *La lucha de los dioses en la modernidad*, op. cit., págs. 105 ss

<sup>655</sup> Ver: Berger, P-Kellner, H. (1973), *The homeless mind, Modernization and consciousness*, op. cit., pág. 65; Berger, P- Luckmann, T. (1966), *The social construction of reality, A treatise in the sociology of knowledge*, op. cit., pág. 80; Berger, P-Luckmann, Th. (1967), “Aspects religieux du pluralisme”, *Archives de Sociologie des Religions*, 23, pág. 123-124

<sup>656</sup> Luckmann, por el contrario, considera que lo que caracteriza a este proceso de socialización es el ser “fundamentalmente religioso”. El año 1967 debe ser considerado como un momento de inflexión en el desarrollo de la teorización de la religión, ya que en dicha fecha coinciden la publicación del libro de P. Berger y el de T. Luckmann: *La religión invisible*. Ambos autores habían escrito anteriormente su célebre La construcción social de la realidad, que supuso un nuevo enfoque para la sociología del conocimiento y cuyas tesis principales tuvieron gran repercusión en el estudio de la religión. A partir de esa obra conjunta las propuestas de P. Berger y de T. Luckmann sobre el estudio de la religión se fueron distanciando, debido entre otros motivos, a su polémica en torno a la definición de religión, pues mientras P. Berger defendía una definición sustantiva, T. Luckmann abogaba por una definición de corte funcional.



misma forma, la diferenciación estructural de las sociedades modernas desencadena un pluralismo de cosmovisiones, valores y normas que se originan en las diversas esferas autónomas<sup>657</sup>. Como antes se señaló, este pluralismo acabará generando un problema de <plausibilidad> que socava las pretensiones de verdad absoluta que configuraban las cosmovisiones religiosas tradicionales, tendiendo a relativizar su estatus establecido e incuestionable. Este fenómeno conduce a un nuevo escenario de la religión. Frente a esta crisis de plausibilidad sufrida por la religión en la modernidad postsecular, debido al ataque de la modernización, el pluralismo y la secularización, la solución del problema de la religión en una sociedad pluralista es la privatización<sup>658</sup>. Este fenómeno significa una drástica reducción espacio-temporal de la religión en las sociedades modernas occidentales dominadas por el proceso de secularización. Sin embargo, fuera de este sector privado, en el área de las instituciones públicas, hay un mayor proceso secularizador<sup>659</sup>. Sin embargo, autores como Peter L. Berger y José Casanova, defienden que es en este sector público, donde los intentos de politización e ideologización han permitido que la religión haya aumentado y configurado lo que hoy se conoce como “la religión en la plaza pública” y que se da en América y no tanto en Europa. Una situación donde la instauración de un laicismo más regio establece las bases para que la secularización alcance un máximo de realización tanto a nivel público, como privado o de conciencia.

En este sentido, la religión contribuye a un replanteamiento de los “supuestos secularistas” contruidos según las teorías de la modernidad y de las políticas

---

Para ver la trayectoria de dicha relación ver: Estruch, J. (1997), “Introducción”, en P. L. Berger y T. Luckmann, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido...*, op. cit., págs. 9-27

<sup>657</sup> Beriain, J. (2000), *La lucha de los dioses en la modernidad*, op. cit., págs. 83ss

<sup>658</sup> La fórmula consistiría en permitir que se mantuviera la plausibilidad religiosa sobre asuntos privados, especialmente los relativos a la familia, en el marco de la creencia cotidiana y plausible del individuo. En este sentido, muchos sociólogos consideran que la experiencia religiosa se está reduciendo meramente a una serie de prácticas dominicales y al cumplimiento formal de algunas ceremonias convencionales que pretenden santificar los ritos de paso de la vida (bautismo, matrimonio, muerte).

<sup>659</sup> La tesis de la privatización de la religión sugiere que el proceso de secularización ha seguido su curso ampliamente, que el proceso es probablemente <irreversible> y que las consecuencias de este proceso para la religión actual son: 1) en lo que respecta a las cosmovisiones, la secularización significa que las creencias religiosas se han subjetivado como resultado de la pluralidad de los mundos de vida y del ascenso de las interpretaciones de la vida alternativas, que en principio ya no pueden integrarse en una cosmovisión religiosa; 2) en lo que respecta a las instituciones, la secularización significa que la religión institucionalizada se ha despolitizado como resultado de la diferenciación funcional de la sociedad, que en principio ya no puede integrarse a través de la religión institucionalizada. (Casanova, J. (2000), *Religiones públicas en el mundo moderno*, op. cit., pág. 57-58).

liberales”<sup>660</sup> que conduciría, como afirma José Casanova, a una de-construcción del secularismo. El principal elemento de este binomio desecularizador (pluralismo religioso y democracia liberal) es, sin duda alguna, la <libertad>. Esta libertad, sin embargo, tiene una doble lectura: Por un lado, el pluralismo religioso ha descompuesto tradiciones que se daban por sentados y se han abierto múltiples opciones en materia de creencias, valores y estilos de vida<sup>661</sup>. El desafío que emerge de aquí, es el hecho de que los individuos y los colectivos gocen de mayor libertad. Por otro lado, esta <libertad> genera un aspecto negativo que Berger advierte cuando considera que se corre el riesgo del relativismo interminable y del fanatismo reactivo o, como señala José Casanova, de “la aparición de nuevas formas religiosas agresivas e ignorantes de la tradición cultural y religiosa local”<sup>662</sup>.

De este modo, la característica sociológica y sociopsicológica fundamental que conduce a la situación actual de la crisis de la religión, según esta perspectiva, es la situación pluralista y la inevitable situación de mercado en la que se encuentra la religión. Parece, a priori, muy difícil vender en el mercado un producto a una población de consumidores no coaccionados sin tener en cuenta sus deseos sobre el producto en cuestión. Es decir, “las <preferencias> y las <escalas de preferencia> determinan el mercado para un producto o servicio. El término implica una falta de compromiso y alude a la posibilidad de preferir otra cosa en el futuro”<sup>663</sup>. Aparece también, el concepto de <privatización> en el sentido de que en el interior de este mercado libre religioso de elaboración, presentación y venta de bienes simbólicos de salvación, los productores de estos modelos religiosos nuevos deben prestar atención a las necesidades y demandas de los individuos autónomos y de su existencia en la vida <privada>. La decadencia de la religión en las sociedades modernas conduce a un <desencantamiento del mundo> o un <secamiento de las raíces religiosas de la ciencia>.

---

<sup>660</sup> Casanova, J. (2002), “Religiones públicas en el mundo global”, op. cit., pág. 76

<sup>661</sup> Berger, P. (2002), *Many globalizations*, op. cit., pág. 17

<sup>662</sup> Casanova, J., “Religiones públicas en el mundo global”, op. cit., pág. 82. El surgimiento de las nuevas formas de religión en la modernidad ha originado un considerable impacto negativo, al erosionar la idea de progreso y la tradición occidental en su conjunto. En este sentido, las nuevas religiones son a la vez síntomas no sólo de la crisis de legitimación del capitalismo más desarrollado, sino de la crisis general de la modernidad. Casanova, J., “El <revival> político de lo religioso”, en Díaz-Salazar, R. (1994), *Formas modernas de religión*, op. cit., pág. 242

<sup>663</sup> Berger, P. (1997), *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, op. cit., pág. 92

Bajo la diagnosis de la conflictiva situación de la religión y la sociedad moderna –debido a la racionalidad en vista a fines (Weber), o a la pluralidad de mundos de vida (Berger)- estos postulan que la religión no desaparecerá, sino que más bien, tiende a una privatización mediante la cual pasa a ser un asunto privado de decisión personal<sup>664</sup>. Esta transformación de la religión, que tiene su origen en el <resurgimiento religioso> y persiste fuertemente en nuestros días, lleva consigo un efecto secularizador que hace que disminuya la influencia de la religión en la sociedad y en el individuo.

El proceso de secularización persistente en era postsecular ha dado lugar a una <dialéctica negativa> según la cual, los contenidos religiosos vigentes en la actualidad se alejan de sus significados originarios y se mantienen en forma de alienación. A esta fase de alienación, le siguen la fase de destrucción y de disolución de los contenidos religiosos. La secularización vendría definida en términos de <legitimación> y en el mecanismo socio-político y cultural por medio del cual la sociedad se auto-legitima sin necesidad de recurrir a la religión, dependiendo de las situaciones concretas de cada sociedad.

Esta religiosidad privada tiene sus valores; pero estos pueden ser totalmente irrelevantes para los contextos institucionales que sobrepasan la esfera privada. Lo cual hace que la religión aparezca como una <retórica pública> y una <virtud privada>. La potencialidad constructora de los mundos significativos y de valor religioso sigue existiendo, pero se ve reducida a la mera construcción de submundos, cuya plausibilidad es muy débil, ya que puede ser abandonada con la misma facilidad con que antes ha sido adoptada. La <polarización> de la religión en la esfera privada dentro de la modernidad, lleva consigo una pérdida de sentido comunitario que constituye la <privatización de la religión><sup>665</sup>. La religión en la modernidad tardía o postsecular no se refiere ya a las tradicionales y premodernas cosmovisiones totalizantes del universo o de

---

<sup>664</sup> Frente a estas tesis privatizantes de la teoría de la secularización, que reduce las funciones y la existencia de la religión en la sociedad moderna a la esfera privada (individuo, familia, clan, etc.),

<sup>665</sup> Frente a la crisis de plausibilidad sufrida por la religión en la modernidad, debido principalmente al ataque de la modernización, el pluralismo y la secularización, Berger cree que la solución del problema de la religión en una sociedad pluralista es la privatización. La fórmula consistía en permitir que se mantenga la plausibilidad religiosa sobre asuntos privados, especialmente los relativos a la familia, la herencia o la condición de los niños. Sin embargo, fuera de este sector privado, en el área de las instituciones públicas, hay un mayor proceso secularizador.

la historia de la humanidad, sino a las inmanentes significaciones de la existencia biográfica y sus estructuras de plausibilidad<sup>666</sup>. Todos los movimientos religiosos o asociaciones voluntarias que genera esta época, dentro de la llamada <persistencia de la religión>, quedan reducidos a la esfera privada, siendo su grado de plausibilidad muy limitado. Es decir, la secularización trae consigo la desmonopolización de las tradiciones religiosas y, en consecuencia, conduce a una situación pluralista. Las fuerzas pluralizadoras son las causantes del secamiento de las significaciones religiosas dadas por supuesto en la conciencia individual, además de producir una crisis de plausibilidad de la religión en el mundo occidental. Frente a la falta de confirmación social, las significaciones religiosas que han perdido su status de certeza y de legitimación ante la realidad socialmente establecida, pasan a ser objeto de elección individual en una situación pluralista. La pluralidad de los mundos de vida<sup>667</sup> hace posible que todas las estructuras de plausibilidad entren en una dinámica competencial y mercantilizada, que produce una relativización de las significaciones religiosas y de su status y pretensiones absolutas de verdad, es decir, de su realidad objetiva en la conciencia.

---

<sup>666</sup> La tarea tradicional de la religión, que es precisamente el establecimiento del conjunto de definiciones de la realidad que pueda ser utilizado como un universo común significativo para los miembros de una comunidad, pasa a ser ahora a la mera construcción de submundos, de universos fragmentarios de significación, cuya estructura de plausibilidad no rebasa en ciertos casos el ámbito de un núcleo familiar. Siendo la familia, una estructura frágil de plausibilidad, significa que la religión que se apoya en esta clase de estructura de plausibilidad es necesariamente de débil construcción.

<sup>667</sup> El problema del relativismo en la cultura occidental cabe entenderlo a la luz de lo que Berger denomina <pluralización de mundos de vida>. Este concepto es derivado de Alfred Schütz de <mundo de vida social>, el cual hace referencia a que ser humano significa vivir en un mundo o en una realidad que está ordenada y da sentido a la vida. Este mundo de vidas es considerado social porque el orden significativo que proporciona a las vidas humanas se ha establecido colectivamente y se mantiene en virtud de un consentimiento colectivo. (Bonete, E. (1995), *La faz oculta de la modernidad*, op. cit., pág. 109). La pluralidad de mundos de vida como característica de la modernidad que se refleja en el pluralismo religioso, político, moral, etc., ha sido señalada por Berger en muchos de sus escritos y constituye sin duda una novedad respecto a otras teorías (inspiradas también en Weber) que se han centrado en las consecuencias sociales de la economía tecnológica y en la organización burocrática. De tal forma que se ha afirmado que a Berger “hay que acreditarle (y casi solamente a él) el haber sacado a la luz los incalculables efectos del pluralismo en la vida cotidiana del mundo moderno”. (Wuthnow, R. (1988), *Análisis cultural*, op. cit. pág. 68).

## 9. RELIGIÓN PÚBLICA Y DESECULARIZACIÓN VERSUS SECULARIZACIÓN.

José Casanova define la religión pública como “aquella que asume o intenta asumir un carácter, función o rol público”<sup>668</sup>. El autor señala que es en los años ochenta cuando se produjeron diferentes movimientos de reafirmación religiosa, musulmanes, judíos y cristianos, que con una ideología comunitarista buscarán la revitalización religiosa de la sociedad frente al laicismo y una modernidad a la que descalificaban.

En los años 80, tras la irrupción repentina de la religión en la esfera pública, fue cuando se hizo claro que la diferenciación y la pérdida de sus funciones sociales no suponían necesariamente la <privatización>. Conforme al ideal moderno la religión es un asunto privado y no tiene por qué mezclarse con lo público. Pero, como afirma José Casanova, la religión se ha convertido en un asunto de interés público. Según él, esto deriva de cuatro acontecimientos claves: la revolución islámica en Irán; la aparición del sindicato Solidaridad en Polonia; el papel del catolicismo en la revolución sandinista y en otros conflictos a lo largo de América Latina, y el resurgimiento público del fundamentalismo protestante como una fuerza en la política estadounidense<sup>669</sup>.

José Casanova encuentra tres significados posibles para comprender diferentes tipos de religión pública<sup>670</sup>: 1º. *Área del Estado*. Las iglesias estatales serían el ejemplo más evidente de esta área; 2º. *Área de la sociedad política*. Las religiones que movilizan sus recursos institucionales para competir a través de los partidos políticos; 3º. *Área de la sociedad civil*<sup>671</sup>. Religiones ejemplificadas por las que acceden a la esfera de lo público y participan de su esencia y finalidad (el concilio Vaticano II, por ejemplo).

<sup>668</sup> Casanova, J. (2003), “What is a public religion?”, op. cit., pág. 1

<sup>669</sup> Casanova, J. (1997), “Dimensiones públicas de la religión en las modernas sociedades occidentales”, en *Iglesia Viva*, nº 178-179, págs. 395-410

<sup>670</sup> Casanova, J. (2003), “What is a public religion?”, op. cit., pág. 111-112

<sup>671</sup> “El término sociedad civil tiene un doble significado. Es sinónimo de sociedad burguesa, tal como fue utilizada en el discurso filosófico, legal y político a través del siglo XVIII y comienzos del XIX, Hegel transformó y se apropió del concepto, que posteriormente pasó al discurso marxista. La sociedad civil es también sinónimo de sociedad de ciudadanos, significado más generalizado en la actualidad.”, en Beriain, J. (2002), “Modernidades múltiples y encuentro de civilizaciones”, op. cit., pág. 39

## 9. 1. <Choque de civilizaciones> vs diálogo interreligioso.

El 11 de Septiembre originó la aparición de nuevas versiones actualizadas de la teoría del <choque de civilizaciones>. Muchos autores encuentran oportuno recurrir a cómodos estereotipos de un Islam monolítico y de un conflicto histórico que examine las complejas causas del terrorismo<sup>672</sup>.

José Casanova señala que los ataques terroristas del 11 de Septiembre de 2001 y la resonancia del discurso del <choque de civilizaciones> han jugado un rol importante en focalizar la atención europea en asuntos relacionados con la religión. Pero sería un gran error atribuir esta nueva atención solamente al resurgimiento del así llamado fundamentalismo islámico y a las amenazas y desafíos que pone frente a Europa. Los hechos acontecidos han abierto un debate en el que nos encontramos, por un lado, autores a favor del <choque de civilizaciones>, y por otro, autores que consideran que esta fecha debe ser el punto de inflexión para establecer un fuerte compromiso mundial de diálogo interreligioso entre todas las confesiones. La importancia actual del islam, después del aggiornamento católico a raíz del concilio Vaticano II, es tal que Casanova lo define así:

*“El islam hoy ha reemplazado de hecho al catolicismo como la otra modernidad secular occidental”*<sup>673</sup>.

Autores como S. Huntington y B. Lewis<sup>674</sup> son los verdaderos teóricos de la teoría del <choque de civilizaciones> que tras los atentados del 11 de Septiembre ha recobrado

---

<sup>672</sup> Espósito, J. (2003), *Guerras profanas. Terror en nombre del Islam*, Barcelona, Paidós, pág. 154

<sup>673</sup> Casanova, J. (2008), “Public religion revisited”, op. cit., pág. 110

<sup>674</sup> Otro de los autores relevantes, aunque anteriores al atentado del 11 de Septiembre, a favor del <choque de civilizaciones>, es el historiador británico Bernard Lewis. En su artículo *Las raíces de la ira musulmana* (1990), Lewis indaga en la genealogía del conflicto entre el Islam y Occidente: “El choque de civilizaciones, es quizás la reacción irracional pero seguramente histórica de un antiguo rival contra nuestra herencia judeo-cristiana, nuestro presente secular y la expansión mundial de ambos”. Adoptando una posición menos radical y más optimista que la de Huntington, considera que “el movimiento hoy llamado fundamentalista no es la única tradición islámica. Hay otras, más tolerantes, más abiertas (...) y podemos tener esperanzas de que esas otras tradiciones prevalecerán con el tiempo (...) Mientras tanto debemos tener gran cuidado en todos lados para evitar el peligro de una nueva era de guerras religiosas” (112). Pero, ¿cuáles son las causas fundamentales de este choque de civilizaciones?. Según Huntington, las causas de este <choque de civilizaciones> vienen determinadas por la reacción del Islam frente a la modernización, la alienación y la derivada crisis de identidad. Por su parte B. Lewis considera que las principales causas de este conflicto de civilizaciones vienen determinadas por los cambios sociales, intelectuales y económicos, además del consumismo, el secularismo, el capitalismo y la democracia, que

relevancia social. En su libro *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* (1997), Huntington aún perseveraba en su tesis y señalaba que “las fronteras del Islam son sangrientas y también lo son sus entrañas”<sup>675</sup>. Anteriormente, ya en su artículo de 1993 “*The clash of civilizations?*”, Huntington señala: “Es mi hipótesis que la fuente fundamental de conflicto en este nuevo mundo no será primariamente ideológica o primariamente económica”. En su obra posterior de 1997, mantiene y profundiza el problema del conflicto, señalando al Islam como elemento reactivo en la dinámica de coexistencia mundial debido, fundamentalmente, a emergente impulso de <emergencia de lo reprimido>: “El problema subyacente para Occidente no es el fundamentalismo islámico. Es el Islam una civilización diferente cuya gente está convencida de la superioridad de su cultura y está obsesionada con la inferioridad de su poder”<sup>676</sup>.

José Casanova considera que el problema referente al <choque de civilizaciones> se encuentra en la interpretación de la denominada “tercera ola de democratización”<sup>677</sup>, donde, por un lado, se reconstruyó la transformación del catolicismo y, por otro lado, la transformación de los países musulmanes y la emergencia de sociedades civiles islámicas. Casanova advierte que en la tesis del <choque de civilizaciones>, Huntington introduce “provocativamente el argumento de que la democracia pudiera ser un logro civilizatorio del occidente cristiano y por tanto no es fácilmente transferible a otras civilizaciones o religiones universales a menos que se utilice la imposición hegemónica occidental”<sup>678</sup>. Casanova es crítico con el esencialismo que desprende la tesis del <choque de civilizaciones>. Un esencialismo que conduce a una visión inmutable de las religiones que excluye cualquier posibilidad de aggiornamento con la modernidad,

---

han transformado el mundo islámico desde Occidente. Un autor contemporáneo como Mark Juergensmeyer en su obra *Terrorismo religioso* (2001), considera que las causas de este conflicto de civilizaciones en su versión extrema (terrorismo religioso) son: la concepción transhistórica de la lucha entre el bien y el mal como guerra cósmica (maniqueísmo), el odio a la modernidad ilustrada, el rechazo al laicismo y el pánico a las incertidumbres identitarias creadas por el proceso de globalización.

<sup>675</sup> Huntington, S. P. (1997), *The clash of civilizations and the remaking of world order*, op. cit., pág. 258

<sup>676</sup> Ibíd., pág. 259

<sup>677</sup> Casanova, J. (2001), “Civil society and religion: Retrospective reflections on catholicism and prospective reflections on Islam, op. cit., pág. 1041

<sup>678</sup> Ibíd., pág. 1047



fundamentalmente desde el islam. A juicio de nuestro autor, Huntington acierta al reconocer la creciente importancia de las civilizaciones y tradiciones religiosas para la política mundial, pero se equivoca en su concepción geopolítica de las civilizaciones como unidades territoriales semejantes a naciones estado y superpotencias que pueden dar lugar a futuros conflictos<sup>679</sup>.

José Casanova pertenece a un grupo de autores que son disidentes respecto a la posición que legitima el <choque de civilizaciones> a raíz del 11 de Septiembre. Entre estos autores que apuestan por un <diálogo interreligioso>, destacan: José Casanova, Peter Berger, G. Comeau, Edwar Said, H. Ucko, F. Lenoir, etc.

El profesor de la Universidad de Columbia, Edwar Said (*“El choque de ignorancias”*, *El País*, 19 de Septiembre de 2001), rebate las tesis tanto de Huntington como de Lewis diciendo: “El espantoso atentado suicida cometido por un pequeño grupo de militantes trastornados y llenos de motivaciones patológicas se ha utilizado como prueba de la tesis de Huntington (...) Insisten con imprudencia en la personificación de unas entidades inmensas llamadas <Occidente e Islam>, como si unas cuestiones tan complicadas como la identidad y la cultura existieran en un mundo de dibujos animados (...) Ni Huntington ni Lewis dedican mucho tiempo a la dinámica interna y la pluralidad de cada civilización”. Berger (1999) coincide con Said a la hora de señalar que no se puede identificar al Islam como un movimiento beligerante en su totalidad; por el contrario, hay que distinguir entre las grandes diferencias que existen dentro del movimiento islámico: “Incluso dentro del Medio Oriente, el corazón islámico, hay diferencias religiosas y políticas importantes entre los resurgimientos sunies y chiitas -donde el conservadurismo islámico representa causas muy diferentes- en Arabia Saudi e Irán... El Islam ha tenido problemas en ponerse de acuerdo con las instituciones modernas fundamentales: el pluralismo, la democracia y la economía de mercado”<sup>680</sup>. El sociólogo francés F. Lenoir arremete contra la teoría de Huntington y señala posibles salidas fundamentadas en una hermenéutica y una exégesis de los textos sagrados no fundamentalistas: “Dar crédito a la tesis ultraculturalista de Samuel Huntington supondría final y paradójicamente hacerse cargo, o al menos validar en

---

<sup>679</sup> Casanova, J. (2002), “Religiones públicas en el mundo global”, op. cit., pág. 86

<sup>680</sup> Berger, P. (1999), *The desecularization of the world*, op. cit., págs. 7-8



parte, la teologización de las relaciones entre Estados formulada por los extremistas. Lo que invalida en gran parte la tesis de la guerra de civilizaciones es su carácter esencialista y globalizador... Otras lecturas de la Biblia y del Corán son posibles. Existen y su propia existencia desmiente el unilateralismo de la guerra de civilizaciones.”<sup>681</sup>. El pensador judío Hans Ucko (*“Las relaciones interreligiosas después del 11 de Septiembre”*, 2002) señala que “el 11 de Septiembre produjo un aumento del interés en las relaciones interreligiosas. La apertura hacia otras comunidades religiosas fue extraordinaria durante este periodo. La gran cantidad de foros cívicos, de programas educativos desarrollados por iglesias, escuelas, grupos cívicos, nos está diciendo: <Ha llegado el momento en que debemos llegar a conocernos mutuamente>”, y sigue diciendo: “el 11 de Septiembre fue un punto de inflexión, en varios sentidos, en cuanto a las relaciones interreligiosas y el diálogo. Nos hizo pensar de nuevo en el diálogo para fortalecer los vínculos de amistad entre cristianos y musulmanes, pero también en un proceso de revisión para ver en qué aspecto del diálogo debe insistirse más que antes del 11 de Septiembre”, y “después del 11 de Septiembre, debemos encarar seriamente la función ambivalente de las religiones... Este diálogo debe desarrollarse en niveles tanto teóricos como concretos”. G. Comeau (*“Un mensaje para un mundo secularizado”*, 2003), apuesta por un diálogo intrarreligioso o intraconfesional antes que interreligioso: “Esos atentados nos impulsan a indagar sobre la clase de resistencia espiritual que nos ofrecen nuestras tradiciones: resistencia al espíritu de revancha, de venganza, a los instintos de dominación o de supresión del enemigo.”. I. Sánchez Cámara (*“La barbarie, contra la religión”*, en *ABC*, del 8 de Octubre de 2001), indica -refiriéndose a los atentados del 11 de Septiembre- que “ni la guerra comenzó ayer, ni se trata de una guerra de religión, ni de un conflicto de civilizaciones”. Por su parte, tanto Berger como Casanova reaccionan frente a la tesis del <choque de civilizaciones>. Peter Berger (*“Globalization and religion”*, 2002), indica que el Islam terrorista tan sólo ha proporcionado “una verificación parcial de la tesis de Samuel Huntington sobre un <choque de civilizaciones>. Lo más importante es enfatizar que este tipo de extremismo no representa la totalidad del renacimiento islámico”; además señala el diálogo interreligioso como uno de los grandes retos: “Actualmente una masa creciente de pensadores protestantes y católicos lo han entendido así, motivando cada vez más el

---

<sup>681</sup> Lenoir, F. (2003), *Las metamorfosis de Dios*, op. cit., págs. 115 ss

diálogo con religiones no cristianas. Por descontado, han surgido distintas posturas teológicas en este cambio, y han salido a la luz percepciones muy interesantes gracias a este amplio diálogo”<sup>682</sup>.

Por su parte, José Casanova (2002) piensa que considerar los atentados del 11 de Septiembre como un <conflicto de civilizaciones> es “caer en una concepción e interpretación esencialista tanto del Islam como de Occidente”<sup>683</sup>. Muy al contrario, señala que el diálogo interreligioso es la base fundamental: “Deberíamos estar abiertos a la posibilidad de que la tradición islámica, su discurso público distintivo y las prácticas musulmanas, moldeen el tipo de sociedad civil y las instituciones democráticas que pueden surgir en los países musulmanes. Hay múltiples modernidades occidentales, y puede haber múltiples modernidades musulmanas”<sup>684</sup>. Es decir, a su juicio, todos estos desarrollos y tendencias constituyen aspectos de una reinterpretación continua y de una reconstrucción del programa cultural de la modernidad: de la construcción de modernidades múltiples; de los intentos de varios grupos por reapropiarse de la modernidad y definir el discurso de la modernidad en sus propios términos. Más que a <choque de civilizaciones>, estamos asistiendo a encuentros o contactos culturales entre civilizaciones<sup>685</sup>.

## 9. 2. El resurgimiento de la sociedad civil y el catolicismo.

José Casanova rechaza la presencia pública de la religión en el ámbito del estado (iglesias oficiales). Considera que una Iglesia orientada hacia la sociedad civil, “entraría en la esfera pública para defender la institucionalización de los derechos universales modernos, la creación de una esfera pública moderna y el establecimiento de regímenes democráticos”<sup>686</sup>.

---

<sup>682</sup> Berger, P. (2012), “Globalization and religion”, op. cit., pág. 72

<sup>683</sup> Casanova, J. (2002), “Religiones públicas en el mundo global”, op. cit., pág. 83

<sup>684</sup> Ibíd., pág. 85

<sup>685</sup> Casanova, J. (2008), “Public religions revisited”, op. cit., pág. 106

<sup>686</sup> Casanova, J. (2000), *Religiones públicas en el mundo moderno*, op. cit., pág. 297

Partiendo de la consideración de que la secularización drástica de la mayoría de las sociedades europeas occidentales vino después de la consolidación de la democracia, no antes, y que por tanto sería incongruente no presentar la secularización de la sociedad como una condición para la democracia<sup>687</sup>, José Casanova señala una serie de argumentos que reivindican el papel del catolicismo en el establecimiento de la sociedad civil o <proceso de democratización><sup>688</sup>:

1. El catolicismo se enmarca dentro de la <tercera ola> de democratización, pues viene de regímenes autoritarios que han mantenido al catolicismo <al otro lado de las barricadas democráticas>.
2. La formulación de aggiornamento del catolicismo, derivada del Concilio Vaticano II, debería ser tomado como un factor independiente en la medida en que propició la evolución de esa ola de democratización.
3. Al igual que grupos religiosos, el catolicismo ha jugado un papel fundamental en la formación de la sociedad civil y el proceso de democratización.

Esta transformación hacia la sociedad civil se ha llevado a cabo a través de tres estadios, señala Casanova: 1º. La religión y las iglesias sirven como espacios públicos autónomos y como poder de contrapeso contra frente al poder del Estado; 2º. Para ello, “la iglesia debe convertirse en una institución de la sociedad civil cuando abandona sus pretensiones monopolísticas y reconoce la libertad religiosa y la libertad de conciencia como derechos humanos universales e inviolables”<sup>689</sup>; 3º. La relocalización de la iglesia en relación con el Estado y la sociedad política no significa necesariamente la privatización del catolicismo. Por el contrario, es la condición de posibilidad de una moderna religión pública, de una forma moderna de catolicismo público<sup>690</sup>.

---

<sup>687</sup> Casanova, J. (2009), “Religion, politics, and gender equality: Public religions revisited”, op. cit., pág. 13

<sup>688</sup> Casanova, J. (2001), “Civil society and religion: Retrospective reflections on Catholicism and prospective reflections on Islam, op. cit., pág. 1042

<sup>689</sup> Ibíd., pág. 1043

<sup>690</sup> Ibíd., pág. 1044

### 9. 3. Desafíos de la Iglesia católica ante la modernidad.

A raíz de estos acontecimientos podemos preguntarnos: La Iglesia católica actual ¿es símbolo de resurgimiento religioso o más bien de una profunda secularización a nivel institucional y de conciencia?. Thomas Luckmann en su obra *La religión invisible* (1973) diagnosticó: “...la secularización se examina físicamente como un proceso de patología religiosa a medir por la decreciente capacidad de atracción de las Iglesias”<sup>691</sup>. La iglesia católica actual, siguiendo el discurso luckmanniano, se ha convertido en una <isla de religión en el mar de la secularización>. La situación no ha cambiado demasiado desde que Luckmann publico su obra. La iglesia católica, sumergida en un pseudo-beligerante proceso de institucionalización burocrática y de autoritarismo dogmático, está generando un amplio desencantamiento a nivel social e individual de los creyentes. Frente a los actuales procesos de desinstitucionalización de lo religioso en la sociedad actual, la iglesia católica adopta una postura de <atrincheramiento cognitivo>, dogmático e institucional, que está favoreciendo un generalizado rechazo de la <religión de iglesia><sup>692</sup>, y una huida hacia la religión marginal, más capacitada para satisfacer las necesidades existenciales de los individuos (religiosidad individual). La iglesia católica está sufriendo, siguiendo a Berger, una crisis de plausibilidad, tanto en su dimensión objetiva (secularización institucional), como en su dimensión subjetiva (secularización de la conciencia). Este fenómeno permite que los individuos contemporáneos, faltos de un universo espiritual de sentido, no encuentren en la institucionalización de la iglesia católica, lo que Berger denominó como <un hogar metafísico><sup>693</sup>, ante el que poder enfrentarse a la soledad y la incertidumbre moderna. De igual modo, esto favorece una huída hacia los Nuevos Movimientos Religiosos (dotadores de sentido, sólidas creencias, referencias y certezas adaptadas a las necesidades existenciales humanas) o hacia una indiferencia religiosa en sus diferentes formas: increencia, ateísmo, escepticismo, relativismo, agnosticismo, etc.

---

<sup>691</sup> Luckmann, Th. (1973), *La religion invisible*, op. cit., pág. 33

<sup>692</sup> Ibíd, pág. 33. Berger sigue la línea de Luckmann y considera que “las instituciones religiosas que buscan regular la vida de sus miembros van a perder credibilidad. En otras palabras, las iglesias <difíciles> van a perder predicamento. Existen pruebas evidentes de que la iglesia católica ha perdido credibilidad, como también miembros, a causa de sus <difíciles enseñanzas> en la esfera del comportamiento sexual”. (Berger, P. (1995), “La actuación moral en la edad del pluralismo”, op. cit., pág. 100-101).

<sup>693</sup> Berger, P. (1973), *The homeless mind: Modernization and consciousness*, op. cit.

La posición de José Casanova se encuentra, dentro de este debate, en un punto que considera que si la iglesia católica pretende superar el proceso de secularización que sufre y genera, no debe <atrincherarse> frente a la modernidad, sino que, por el contrario, debe <adaptarse o aggiornarse>. En su obra *Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam* (2001), Casanova advierte que la Iglesia católica debe recoger el testigo y el espíritu del Concilio Vaticano II, según el cual, mediante el camino del aggiornamento, ésta debe ponerse al día y adaptarse al mundo moderno, a sus descontentos y a sus necesidades sociales y espirituales:

*“La iglesia aprendió a acomodarse a la realidad al tiempo de obtener el mejor acuerdo posible para proteger su libertad institucional, ganando espacios autónomos para los grupos y las organizaciones católicas, especialmente derechos religiosos para los católicos”*<sup>694</sup>.

Es necesario un cambio de paradigma teológico y social que establezca como problemática y desenfocada la concepción esencialista de un occidente secular moderno donde se reconozca al catolicismo como parte integral del pasado y del presente de la modernidad occidental<sup>695</sup>. Con ello, señala Casanova, se podrá demostrar que la iglesia católica, gracias a su aggiornamento post-vaticano, abandonó toda resistencia a la modernidad. Democratización, aggiornamento y sacralización son, a juicio de Casanova, los elementos básicos del cambio de paradigma social que ofrece una “legitimación religiosa tradicional para los desarrollos modernos”<sup>696</sup>, por un lado, y la consecución de un discurso moderno de los derechos religiosos individuales, por otro<sup>697</sup>.

---

<sup>694</sup> Casanova, J. (2001), “Civil society and religion: Retrospective reflections on Catholicism and prospective reflections on Islam”, op. cit, pág. 1043

<sup>695</sup> Ibíd., pág. 1062

<sup>696</sup> Ibíd., pág. 1062

<sup>697</sup> Casanova, J. (1999), “The sacralization of the humanum: A theology for a global age”, *International Journal of Politics, Culture and Society*, vol. 13, nº. 1, pág. 27. Ver también: Casanova, J. (2006), “Secularization revisited: A reply to Talal Asad”, op. cit., pág. 25

## 10. LA GLOBALIZACIÓN RELIGIOSA.

*“Es en el ámbito de la religión donde quizás se puede observar más claramente las complejidades de la globalización cultural”*<sup>698</sup>.

En el año 1994 aparece la obra *Public Religions in the Modern World*, que junto a sus artículos “*Global Catholicism and the Return to a Universal Church*” del año 1997, “*Religión, the New Millenium and Globalization*” del año 2001, “*Religiones Públicas en el mundo Global*” en el 2004, “*Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective*”, en el 2006, y “*Globalization and the Free Exercise of Religion Worldwide*” en el 2009, constituyen algunos de sus trabajos más importantes y principal aportación de Casanova al fenómeno actual de la globalización religiosa.

A la hora de definir la relación existente entre la teoría de la secularización y el fenómeno de la globalización, Casanova parte de un postulado sociológico fundamental: Los hechos relativos al resurgir de la religión (aparición de Nuevos Movimientos Religiosos, y la irrupción en la esfera pública, moral y política, de la religión) no constituyen una refutación más o menos global de las teorías de la secularización, sino más bien, a una “reconsideración sistemática de la relación entre religión y modernidad”<sup>699</sup>. La globalización, señala Casanova junto a Joan Estruch, estimula los procesos de secularización y de pluralidad religiosa, pues “estamos viviendo tres procesos simultáneos, un proceso de secularización global, un proceso de pluralidad religiosa global y, debido a los dos anteriores, un proceso de sacralización religiosa individual”<sup>700</sup>. Es en la época de la globalización, afirma Casanova, donde se va a producir una revisión de los postulados que, desde la década de los 70, han legitimado el auge mundial y global de la religión. Esta revisión es la que posibilita el verdadero “cambio de paradigma”, que al contrario de lo que piensan la mayoría de los autores, no es un cambio a nivel de contenidos, sino un cambio a nivel de <formas>, de

<sup>698</sup> Casanova, J. (2002), “Religiones públicas en el mundo global”, op. cit., pág. 79

<sup>699</sup> Casanova, J. (2000), Religiones públicas en el mundo moderno, op. cit., pág. 19. “Las pautas actuales de la globalización nos obliga a repensar nuestras historias secularización y los criterios que debemos utilizar para asegurarle a la importancia decreciente o creciente de la religión. en momentos en que los procesos de globalización están dando lugar a nuevas transformaciones de los regímenes mundanos y religiosos, y la definición weberiana de los Estados y de las iglesias como instituciones territoriales monopólicas se está convirtiendo en cada vez menos relevante.” (Casanova, J. (2003), “Beyond european and american exceptionalisms: towards a global perspective”, op. cit.

<sup>700</sup> Estruch, J. (2009), “Religiones y espiritualidad en un mundo en crisis”, en *CEJP*, (Mayo).

comprensión reflexiva, de interpretación del fenómeno religioso y no de ruptura de niveles empíricos de acción socio-religiosa:

*“La globalización de la religión constituye una <etapa histórica> que arrastra a la crisis de sentido y significado propia del binomio modernidad-secularización en la conciencia de los individuos”*<sup>701</sup>.

Sin embargo, antes de profundizar en esta temática, sería conveniente hacerse la siguiente pregunta: ¿Es la desecularización igual a la globalización?. José Casanova considera que estamos asistiendo a tres procesos simultáneos: 1º. Un proceso de secularización global; 2º. Un proceso de pluralidad religiosa global y, debido a los dos anteriores; 3º. Un proceso de sacralización religiosa individual<sup>702</sup>. La posición de José Casanova estaría en la línea de pensadores como G. Weigel y R. Neuhaus, Peter Berger, etc, quienes consideran que la desecularización es, ante todo, <el resurgimiento público y político de la religión>, y mantienen firmemente que la desecularización se convierte en <regla> y no en <excepción>: “El mundo es mayoritariamente religioso y lo es cada vez más”<sup>703</sup>. Estos autores, incluido Casanova, defienden que la desecularización es el gran acontecimiento mundial tras la crisis de la secularización. Personalmente, Casanova considera que la teoría de la desecularización bergeriana responde, más bien, a un repentino cambio de orientación hacia lo público y lo político de la religión. De igual modo, considera que Berger, como otros muchos sociólogos, se limita a interpretar este nuevo fenómeno religioso:

*“No hay duda de que estamos siendo testigos de un cambio en lo que parecían ser las tendencias históricas del mundo moderno. Los expertos han ofrecido diferentes explicaciones de este aparente cambio de rumbo: Daniel Bell fue el primero en hablar de <retorno de lo sagrado>; Peter Berger menciona <la de-secularización del mundo>,...; yo prefiero hablar de <la desprivatización de la religión>”*<sup>704</sup>.

José Casanova pertenece al grupo de pensadores que consideran que si existe un consenso unánime dentro del debate socio-religioso actual, es el que reconoce que ni las teorías más o menos secularizadoras de la modernidad como proceso histórico, ni el

<sup>701</sup> Casanova, J. (2002), “Religiones públicas en el mundo global”, op. cit., pág. 1

<sup>702</sup> Casanova, J. (2009), “Espiritualidad y religión en las sociedades secularizadas”, op. cit.

<sup>703</sup> Berger, P. (1999), *The desecularization of the world*, op. cit., pág. 12

<sup>704</sup> Casanova, J. (2002), “Religiones públicas en el mundo global”, op. cit., pág. 65



actual proceso espacial de la globalización han implicado un retroceso ni una claudicación de la religión. Muy al contrario, los hechos empíricos de los últimos años han corroborado que la persistencia de la religión en la actualidad es cada vez más acentuada y, especialmente, dentro del ámbito político y público. Muestra de ello es que la religión, a través de sus instituciones, se ha convertido en un elemento fundamental de cohesión y de construcción de identidades sociales. El proceso de la globalización ha servido de vehículo de expansión translocalizacional para la fertilización religiosa del panorama mundial.

El ámbito de estudio del resurgimiento de la religión y su relación con lo político es un problema que han desarrollado, principalmente, los científicos sociales norteamericanos<sup>705</sup>. Todos estos autores coinciden en señalar que dicho resurgimiento político de la religión se produce, fundamentalmente, en la década de los setenta y los ochenta, como ruptura con las concepciones estáticas de las décadas de los cincuenta y los sesenta, donde los científicos sociales creían que la modernización podría reducir el resurgimiento religioso y reducir la expresión religiosa al ámbito de lo privado, debido a los portadores de la secularización. Es en las décadas de los 70 y los 80 donde un número muy elevado de grupos religiosos <políticos>, instituciones y movimientos, resurgió en diferentes partes del mundo. Estos grupos supusieron un cambio de sus sociedades y del orden internacional. Mientras algunos grupos han limitado sus acciones a la protesta y la reforma política, otros han intervenido enérgicamente en la política y, algunos, han utilizado la violencia para conseguir sus objetivos<sup>706</sup>.

José Casanova, que destaca por su contribución a este debate con su <teoría de la desprivatización de la religión contemporánea>, cree que aunque existen algunas dimensiones de la secularización que han perdido vigencia, aún considera que la secularización debe ser rescatada como teoría de la modernidad. Su propuesta consiste, como antes se señaló, en presentar la secularización como una teoría de la diferenciación entre esferas seculares y religiosas, pero rechazando la privatización de la

---

<sup>705</sup> Un ejemplo de ello lo tenemos en la denominada Conference on Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World, donde un grupo muy numeroso de autores norteamericanos reflexionan ya en el año 1990 sobre la problemática que Berger desarrolla en el año 1999 (The desecularization of the world).

<sup>706</sup> Sahliyah, S. (1990), "Religious resurgence and political modernization", *Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World*, State University of New York Press, pág. 3



religión como una parte válida de la misma<sup>707</sup>. José Casanova es uno más del grupo de pensadores disidentes (P. Beyer, M. Vaggione, etc.) del modelo que defiende la superación total del proceso de secularización como modelo explicativo y que, del mismo modo, defiende la desecularización (resurgimiento político de la religión) como resultado de esa superación paradigmática de la propia secularización. Este grupo de disidentes introduce en el debate la propuesta de mantener a la secularización como un posible marco teórico explicativo del resurgimiento religioso. Consideran que la secularización, como forma de construir la realidad social, es también constructora de lo religioso como fenómeno social. Por tanto, según estos autores, el resurgimiento religioso podría interpretarse, también, como resultado de una construcción ideológica donde lo secular adquiere su sentido<sup>708</sup>. Así pues, estos desencuentros denotan la necesidad de buscar marcos normativos de consenso respecto a la legitimación del resurgimiento religioso-político, sobre todo, después de los problemas de aplicación de los modelos explicativos sobre la secularización en las diferentes localizaciones (sobre todo en Europa y en Estados Unidos). Una solución posible sería la de adoptar, como afirma Casanova, perspectivas más globales y comparativas<sup>709</sup>.

La visión de José Casanova sobre la globalización emerge frente a visiones negativas de la globalización como la de Peter L. Berger. Esta visión negativa bergeriana sobre la globalización, en tanto que heredera y portadora de la crisis de sentido moderna, posibilitará la búsqueda de mecanismos que posibiliten, a su vez, la huída de esa crisis y salvar la <desecularización del mundo> del aprisionamiento que sobre ella ejerce, aún, el binomio modernidad-secularización. Berger encuentra esta vía de escape en lo que denomina <globalizaciones alternativas>, pues abren la fascinante posibilidad de <modernidades alternativas>. Estas globalizaciones alternativas van a consistir, fundamentalmente, en romper con la dinámica que considera la occidentalidad

---

<sup>707</sup> Casanova, J. (2001), "Globalizing Catholicism and the return to a <universal> church", op. cit.; Ver también: Casanova, J. (1994), "Public religion in the modern world", op. cit.

<sup>708</sup> Marco Vaggione, J. (2005), "Entre reactivos y disidentes. Desandando las fronteras entre lo religioso y lo secular", op. cit.

<sup>709</sup> Casanova cree que el modelo tradicional de secularización ofrece una explicación plausible de la evolución europea, pero no de la americana. Lo mismo pasa con el paradigma americano alternativo que relaciona la vitalidad religiosa con los libres mercados, pues funciona relativamente bien en los EE.UU y no en Europa. Pues, ninguno ofrece, afirma Casanova, una explicación válida para las variaciones internas en el marco de Europa. Y ninguno sirve para abordar otras zonas y religiones del mundo. "Necesitamos dirigir nuestra atención más allá de Europa y de Occidente y adoptar una perspectiva más global". (Casanova, J. (2002), "Religiones públicas en un mundo global", op. cit., pág. 74).

hegemónica. Desde esta perspectiva, y partiendo de la riqueza de la diversidad cultural del mundo contemporáneo y del pluralismo religioso, será plausible posibilitar, en la medida posible, nuevos marcos interpretativos -no condicionados por el binomio modernidad-secularización- de la realidad socio-religiosa actual. Por su parte, Casanova cree que existen aspectos positivos que se explicitan, fundamentalmente, relacionados con la religión. Según este autor, la globalización representa una gran oportunidad para los regímenes religiosos transnacionales, como el catolicismo y el islam, para liberarse del corsé de la nación-estado y reconquistar sus respectivas dimensionalidades transnacionales y su protagonismo en el escenario global. El problema lo encuentra Casanova en que esta situación, más bien, es una utopía que una realidad, pues, esta trans-nacionalidad queda restringida a <comunidades transnacionales imaginadas> y no a valores geopolíticos territoriales<sup>710</sup>. Por otro lado, la globalización es entendida por Casanova como un espacio de reflexión a nivel trascendental, es decir, como un elemento histórico crucial para desvelar cuestiones existenciales como: “¿Quiénes somos?, ¿de donde venimos?, ¿qué constituye nuestro patrimonio espiritual y moral y los límites de nuestra identidad colectiva?”<sup>711</sup>. Abordar tales cuestiones, señala Casanova, debería ser una tarea compleja que implicaría llegar a acuerdos a nivel público y global, fuera de cualquier tipo de prejuicios seculares sobre, por ejemplo, la herencia judeo-cristiana.

## 10. 1. El concepto de globalización.

En su obra *Public Religions in the Modern World* (1994), Casanova desarrolla un primer concepto de globalización que, aunque no se desvela de forma explícita, está muy relacionado con: 1º. El concepto de religión pública y al papel que ésta debería desempeñar en la esfera pública dentro de una sociedad civil; 2º. El concepto de desprivatización de la religión. La globalización, compendio de estos dos conceptos anteriores, aparece -en esta obra- como impulsora de lo que denomina como <reconsideración del paradigma de la secularización> y como heredera de la <esfera

---

<sup>710</sup> Casanova, J. (2002), “Religiones públicas en el mundo global”, op. cit., pág. 86

<sup>711</sup> Casanova, J. (2009), “The religious situation in Europe”, op. cit., pág. 226

pública moderna>. En esta obra, el autor aventura lo que será esa globalización emergente:

*“...a pesar de todas las fuerzas estructurales, las presiones legítimas y las numerosas razones válidas que empujan a la religión a la esfera privada en el mundo moderno secularizado, la religión sigue teniendo, y muy probablemente continuará teniendo, una dimensión pública. Las teorías de la modernidad, las teorías de la política moderna y las teorías de la acción colectiva que ignoran sistemáticamente esta dimensión pública de la religión moderna son necesariamente teorías incompletas”*<sup>712</sup>.

En su artículo *“Global Catholicism and the Return to a Universal Church”* (1997), Casanova desarrolla el concepto de globalización desde la perspectiva de la territorialidad o transnacionalidad. Una concepción que será aún más desarrollada en obras posteriores como *“Religión, the New Millenium and Globalization”* (2001)<sup>713</sup> y *“Religiones Públicas en el Mundo Global”* (2004), etc. Casanova utiliza el ejemplo del catolicismo globalizado e intenta hacer evidentes los mecanismos a través de los cuales los “procesos contemporáneos de la globalización”<sup>714</sup>, ofrecen la oportunidad de que religiones, como el catolicismo, lleven a cabo dos objetivos fundamentales: 1º. Una expansión territorial; 2º. Un aggiornamento o adaptación a los avatares del debate público, político y religioso:

*“Los actuales procesos de globalización ofrecen un régimen religioso transnacional... ofrecen una oportunidad única para expandirse, adaptarse rápidamente al renaciente sistema mundial naciente, y tal vez incluso para asumir un papel proactivo en la configuración de algunos aspectos del nuevo sistema”*<sup>715</sup>.

En su artículo *“Religion, the New Millennium, and Globalization”* (2001), lo que verdaderamente interesa a José Casanova es el examen, desde la perspectiva histórica, de los cambios en los patrones relacionales entre iglesia, estado, nación y sociedad civil causada por los procesos de globalización. Aparece, por vez primera, un concepto de la globalización que perdurará en sus posteriores obras: “la globalización es la nueva filosofía del espacio que ha venido a reemplazar al progreso, la vieja filosofía de la

---

<sup>712</sup> Casanova, J. (2002), *Religiones públicas en el mundo moderno*, op. cit., pág. 98

<sup>713</sup> Casanova, J. (2001), “Religión, the new millenium and globalization”, op. cit., págs. 428ss

<sup>714</sup> Ibíd., pág. 221

<sup>715</sup> Ibíd., pág. 201

historia”<sup>716</sup>. En este artículo, Casanova comprende la globalización desde cinco perspectivas diferentes: 1º. Como proceso histórico <in tempore>, con referencia primaria espacial; 2º. Como proceso histórico continuo relacionado con la modernidad, con el sistema capitalista mundial y con el sistema mundial de estados; 3º. Como categoría analítica para indicar que estos procesos, mientras continúan, han entrado en una nueva fase cualitativa; 4º. Como proceso de la modernidad (post-modernidad) que rompe con los grandes <metarrelatos> o grandes narrativas y filosofías de la historia instauradas en la consolidación universal de Occidente; 5º. Como proceso de consolidación de los Estados, en tanto que fusión de la soberanía territorial del Estado-nación.

Del mismo modo que señala las ventajas de la globalización para con las antiguas religiones del mundo como “sistemas culturales importantes y como comunidades imaginadas transnacionales”<sup>717</sup>, Casanova advierte de las amenazas de la globalización sobre estas religiones, pues “la globalización amenaza con disolver el vínculo intrínseco entre el tiempo sagrado, el espacio sagrado y el pueblo sagrado común a todas las religiones del mundo”<sup>718</sup>.

En su artículo “*Religiones Públicas en el Mundo Global*” (2002), Casanova desarrolla un concepto de globalización que pretende ser una contraposición a una definición fuertemente impersonal de la globalización que Peter Berger, en su artículo “*Globalization and Religion*” (2002) desarrolló. Esta definición bergeriana consideraba a la condición cultural (religión) como un factor que la sufre (la globalización) y no que la construye. Peter Berger definió la globalización con un carácter más impersonal e intentó reconciliar las supraestructuras ideológicas portadoras de la modernización con la religión como fenómeno cultural:

*“La globalización es un proceso mundial, movido por fuerzas económicas y tecnológicas, que conlleva multitud de cambios, sociales y políticos, algunos de ellos positivos y otros en absoluto... Pero la globalización también ha tenido consecuencias enormes en el ámbito cultural; inclusive en la religión, como fenómeno cultural de primera magnitud”*<sup>719</sup>.

---

<sup>716</sup> Ibíd., pág. 422-423

<sup>717</sup> Ibíd., pág. 430

<sup>718</sup> Ibíd., pág. 431

<sup>719</sup> Berger, P. (2002), “Globalization and religion”, op. cit., pág. 1

La nueva definición de José Casanova (2002) considera, frente a los planteamientos bergerianos, que “habría que evitar atribuir un poder causal a la globalización, como si fuera una fuerza cuasi impersonal que dirige procesos históricos”<sup>720</sup>.

En su artículo “*Globalization and the Free Exercise of Religion Worldwide*” (2009), Casanova distingue entre una dimensión objetiva y otra dimensión subjetiva de la globalización. Por un lado, diferencia entre una dimensión cultural de la secularización y, por otro lado, considera que aparece una conciencia reflexiva de identidad. Aparecen aquí, las semillas de lo que en su artículo “*Religiones Públicas en el Mundo Global*” (2002) desarrolló al considerar la globalización como “proceso cultural derivado de una concienciación reflexiva de comunidades imaginadas transnacionales”:

*“Si por la globalización significamos, en su dimensión objetiva, el proceso de aumentar la interconexión de todas las sociedades, pueblos, y las culturas del mundo y, en su dimensión subjetiva, la conciencia creciente reflexiva de pertinencia a una sola comunidad sola imaginada que habita un solo espacio global y comparte el mismo tiempo global, entonces debería ser obvio que las religiones supuestamente mundiales están, hoy y siempre, interrelacionadas de modos diversos con los procesos de globalización”*<sup>721</sup>.

José Casanova considera que la globalización sustituye a la secularización como modelo explicativo<sup>722</sup>. Su concepción de la globalización se contrapone a la de Berger, quien la consideraba como algo negativo desde la perspectiva de la religión, pues era una continuación de la modernización y permitiendo que elementos propios de la modernización y, por ende, de la secularización, estén aún presentes en el escenario religioso global. Ofrece una definición de la globalización que considera el fenómeno de la globalización como un proceso teleológico, es decir, hace referencia <al contexto estructural, inevitable, de la condición humana>. La globalización adoptaría la forma de lo que, anteriormente, fue la secularización -dando así razón a los postulados de Casanova quien considera que la globalización sustituye a la secularización como modelo explicativo-, pero desde una perspectiva totalmente contraria; es decir, tomando a la globalización como símbolo de la desecularización de la religión. Esto permite que

---

<sup>720</sup> Casanova, J. (2002), “Religiones públicas en el mundo global”, op. cit., pág. 73

<sup>721</sup> Ibíd., pág. 139

<sup>722</sup> Ibíd., pág. 43

la globalización o “condición global contemporánea” ofrezca un campo fértil para la evolución religiosa a través de lo que Casanova considera <los tres niveles>:

1º. La globalización “evoca aspectos <cuasi-religiosos> que tienen que ver con la correcta organización de la humanidad, la correcta organización de la sociedad y el orden mundial, y la preservación de la ecología global”<sup>723</sup>. Casanova demuestra con esta concepción una clara herencia de la fenomenología de la religión y de autores como (Otto y Eliade)<sup>724</sup>, al considerar la globalización como la empresa de construcción humana por la que un cosmos sacralizado queda establecido. La globalización adquiere también, en este sentido, un matiz fenomenológico de herencia bergeriana al considerarla como actividad constructora humana y mantenedora del orden social.

2º. La globalización “tiende a exacerbar las cuestiones de identidad común, individual y colectiva”<sup>725</sup>. La globalización cultural posibilita la globalización religiosa. El autor intenta conciliar el carácter estructural del proceso con la condición humana como generadora del mismo. Es decir, comprendiéndola como “el contexto estructural, inevitable de la condición humana contemporánea, o <condición humana global>”<sup>726</sup>.

3º. La globalización como “relativización de la nacionalidad imaginada”. Las distintas tradiciones religiosas (religiones mundiales) se enfrentan a una situación global donde deben hacer frente a la relativización de sus propias identidades, a su reafirmación y, a sus pretensiones de universalización frente a otras tradiciones o sistemas culturales significativos (comunidades imaginadas transnacionales).

---

<sup>723</sup> Ibíd., pág. 74

<sup>724</sup> Ver: Otto, R. (1980), *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, op. cit; Eliade, M. (1988), *Lo sagrado y lo profano*, op. cit.

<sup>725</sup> Casanova, J. (2002), “Religiones públicas en el mundo global”, op. cit., pág. 74

<sup>726</sup> Ibíd., pág. 73

## 10. 2. Globalización y catolicismo globalizado.

La globalización incide de forma positiva en el catolicismo, pues le ofrece una liberación del estado soberano territorial configurado por el modelo Estado-nación, y poder expandirse y aggiornarse al nuevo escenario emergente mundial. Aparece así, el carácter <transnacional><sup>727</sup> del catolicismo. Sin embargo, su protagonismo dentro del escenario mundial será, más bien, como <comunidades imaginadas> transnacionales que como actores geopolíticos territoriales<sup>728</sup>.

Llegados a este punto, cabe preguntarse: ¿Cuáles son los portadores de la globalización del catolicismo?. Pues bien, según Casanova, el catolicismo emplea tres mecanismos o portadores de su particular proceso de globalización<sup>729</sup>:

1. *El secularismo-laicismo*: A través del uso de los medios de comunicación (encíclicas, por ejemplo), el catolicismo pretende explicitar sus dogmas y preceptos morales para abordar cuestiones propias de la vida secular y laica y, así, poder entrar de lleno en la plaza pública que constituye el debate contemporáneo en torno a los <asuntos del mundo><sup>730</sup>.
2. *La internacionalidad*: El tema de la internacionalidad hace referencia también al concepto, antes mencionado, de <asuntos del mundo>. Es decir, determinar:
  - 1º. El papel de la religión dentro de la política internacional y su desarrollo en torno a la problemática de la violencia religiosa y los conflictos ideológicos;
  - 2º. Mediante la interpretación funcional de la religión, hacer de la religión

<sup>727</sup> Casanova, J. (2001), "Globalizing catholicism and the return to a universal church", op. cit., pág. 201

<sup>728</sup> Casanova, J. (2002), "Religiones públicas en el mundo global", op. cit., pág. 86

<sup>729</sup> Casanova, J. (2001), "Globalizing catholicism and the return to a universal church", op. cit., pág. 201

<sup>730</sup> El término <asuntos del mundo> deriva de Peter L. Berger y su concepción del resurgimiento religioso. Con él está intentando establecer las distintas aplicaciones y relaciones que el resurgimiento religioso tiene dentro de unos determinados mecanismos ideológicos, no específicamente religiosos, de la sociedad. El autor se centra en valorar esta influencia en cuatro aspectos básicos dentro del desarrollo social: política internacional, guerra y paz, desarrollo económico, derechos humanos y justicia social. Ver también: Martín Huete, F. (2007), *El problema de la secularización en el pensamiento de Peter L. Berger*, op. cit.



pública y global una institución fundamental para el mantenimiento y construcción del orden y la justicia social. La tarea principal, dentro de este apartado, es la de “confirmar las pretensiones de catolicidad y/o universalidad de la Iglesia Católica Romana y su Sumo Pontífice para resolver dos tipos de tensiones: tensiones entre lo católico (Roma), lo nacional, y el carácter global de la institución católica, por un lado; y entre la particularidad y la universalidad reclamada de los principios doctrinales y las normas morales católicas. Ambas tensiones, estrechamente relacionados con los procesos de globalización en curso”<sup>731</sup>. Se produce el doble proceso de romanización del catolicismo mundial y de la internacionalización de Roma. Estaríamos ante lo que Casanova denomina como el <transnacionalismo> del catolicismo, a través del cual, se produce un aumento considerable de relaciones e intercambios de todo tipo entre naciones y religiones de todo el mundo<sup>732</sup>.

3. *La religión pública*: Desde la perspectiva de la globalización católica, la religión pública, consiste en la potenciación de la imagen papal como figura emergente de una <religión civil universal de la humanidad>, otorgándole un papel o función pública en los ya mencionados <asuntos del mundo>. Lo <público> se convierte en el principal portador de la globalización católica. A través de este portador, el catolicismo puede hacerse oír y configurarse como una voz que a través de un lenguaje universalista con pretensiones morales también universales. Todo esto debe ser configurado bajo el amparo de la libertad religiosa<sup>733</sup> y del debate público, racional y abierto expuesto en la esfera pública de la sociedad civil.

---

<sup>731</sup> Casanova, J. (2001), “Globalizing catholicism and the return to a universal church”, op. cit., pág. 213

<sup>732</sup> Casanova, J. (2002), “Religiones públicas en el mundo global”, op. cit., pág. 80. Ver también: Casanova, J. (1996), “Global Catholicism and the Politics of Civil Society”, *Sociology Inquiry*, Vol. 66, nº 3, págs. 356ss

<sup>733</sup> Casanova, J. (2008), “Balancing religious freedom and cultural preservation”, *Review of Faith & International Affairs*, pág. 13



## 11. TRASCENDENCIA Y ECUMENISMO ÉTICO VERSUS SECULARIZACIÓN DE LA CONCIENCIA.

### 11. 1. El concepto de <secularización de la conciencia>.

*“Es crucial el hecho de que personas en Europa, una vez que pierden la fe en sus iglesias nacionales, no se molestan en buscar, o realmente miran con desdén, a la religiones de salvación alternativas....El causante no es tanto la dejadez monopolística de las iglesias protegidas, sino la falta de demanda de una religión de salvación alternativa entre los no creyentes,....Podemos hablar de proveedores religiosos sin éxito”<sup>734</sup>.*

Como señala Habermas<sup>735</sup>, desde los tiempos de Weber y Durkheim, la tesis que postula una cercana interrelación entre la modernización de la sociedad y la secularización de la conciencia no había suscitado mayores controversias. El propio Habermas considera que dicha tesis descansa en tres consideraciones: 1º. El desencantamiento del mundo debido al auge de la ciencia y la tecnología; 2º. La pérdida de poder de las instituciones religiosas debido a la diferenciación funcional de los subsistemas sociales que relegó a aquellas al ámbito de lo salvífico; 3º. La destrascendentalización o “vivir sin necesidad de Dios” que produjo el paso de sociedades tradicionales (agrarias) a modernas (postindustriales) con el consiguiente auge de bienestar social y mayor seguridad existencial. Esto permitió una antropologización de lo natural y de lo incontrolable, que a su vez determinó una falta de necesidad de acudir a la fe como respuesta a la incertidumbre y la anomia.

La teoría habermasiana nos sirve para ilustrar, a grandes rasgos, lo que sería para José Casanova la <secularización de la conciencia>. Habermas advierte que fruto del binomio modernización-secularización aparece un universo de sentido donde predominan tres factores fundamentales: desencantamiento, desinstitucionalización y destrascendentalización. Pues bien, el prefijo <des> lo que nos muestra aquí es, siguiendo la teorización bergeriana, una ruptura con el <nomos religioso tradicional>. Un nomos que daba sentido a la existencia del ser humano a través de dos fenómenos fundamentales: la legitimación y la teodiceización religiosas frente a la incertidumbre y

<sup>734</sup> Casanova, J. (2009), “The religious situation in Europe”, op. cit., pág. 222

<sup>735</sup> Habermas, J. (2008), “El resurgimiento de la religión, ¿Un reto para la autocomprensión de la modernidad?”, *Dianoia*, nº 60, pág. 4

la anomización social. Como bien señala Casanova en su artículo *The Religious Situation in Europe* (2009), nos encontramos ante una “falta de confianza en las religiones de salvación y una falta de demanda de una religión alternativa”<sup>736</sup>.

Si queremos tener una noción clara de lo que para José Casanova representa el concepto de <secularización de la conciencia>, debemos recapitular y hacer una revisión comparada de lo que para los demás autores que tratamos en esta tesis (Berger, Hervieu-Léger y Grace Davie) significa la <secularización de la conciencia>. Solo así, podremos encuadrar la definición de Casanova en el contexto sociológico al que pertenece.

En primer lugar, se determinó que para Peter Berger, la <secularización de la conciencia> pertenece al ámbito del repliegue existencial del individuo ante su crisis de sentido para hacerse presente en el ámbito público como alternativa a los déficits colectivos de significado, siguiendo un particular itinerario: 1º. El individuo sufre una de-secularización de la conciencia debido a sus necesidades ontológicas; 2º. Posteriormente, y debido a la necesidad del individuo de dar sentido a nivel colectivo, se experimenta una desecularización pública como forma de satisfacer unas necesidades no ya ontológicas, sino psicológicas. Por tanto, es evidente que el concepto de <desecularización> bergeriano nace desde una necesidad existencial de sentido y alcanza sus más altas metas en su despliegue en el ámbito de la teología, de la teodicea y de la fenomenología de la religión, entre otras muchas entidades dotadoras de sentido ontológico. Del mismo modo, la salida a esta <secularización de la conciencia> Berger la estableció en lo que denominó como <desecularización de la conciencia>: salvar la crisis de sentido existencial a través de dos procesos propios de una <desecularización de la conciencia> y del <nomos religioso> post-secular: 1º. Proceso de <fiducialización> axiológica, mediante el cual, el autor pretende resolver los problemas de los valores supraordinales que generan las crisis de sentido intersubjetivas, y que estaría muy ligado al postulado restaurador de <confianza en los juicios morales incontrarrestables>; 2º. Procesos de <teologización y teodiceización>, mediante los cuales, pretende superar las crisis de sentido existencial subjetivas.

---

<sup>736</sup> Casanova, J. (2009), “The religious situation in Europe”, op. cit., pág. 222

Estos procesos estarían relacionados con los postulados desecularizadores de <confianza en la fe> y <la vía de la trascendencia>.

Para Hervieu-Léger, la <secularización de la conciencia> significó que la religión pasó de ser una institución totalizadora, fuerte y fundamental en la vida del hombre, a verse afectada por el proceso de <desinstitucionalización> debido, fundamentalmente, al pluralismo socio-cultural. Debido a esta <desinstitucionalización> los individuos tenían ahora que reflexionar y tomar decisiones sobre cómo organizar las distintas áreas de sus vidas, que tradicionalmente estaban fuertemente cohesionadas por la institucionalización de la religión. El resultado de este proceso moderno, señaló Hervieu-Léger, fue la emergencia de un nuevo modelo de individuo en el cual quedó escindido el fundamento trascendente que históricamente le era impreso por las jerarquías que ordenaban holísticamente el mundo. Así pues, desde la perspectiva del individuo, el fenómeno religioso en el mundo contemporáneo sufrió un proceso de subjetivización y de especialización institucional. Sobrepasó los límites institucionales y se filtró en la vida cotidiana de muy diferentes formas. En consonancia con esta dinámica, la producción moderna de la religiosidad se expresa con el surgimiento de universos sagrados autónomos y competitivos, entre los cuales el individuo escoge y consume aquel que más le conviene o mejor satisface sus necesidades guiado por preferencias condicionadas por la biografía individual. La solución según la autora de esta <secularización de la conciencia> o enfoque individualista de lo religioso, consistió en no interpretarla necesariamente como una crisis de la fe -como implicaría la perspectiva rigurosa de la secularización-, sino como la fragmentación de la fe. Al individualizarse, señala Hervieu-Léger, la religión no desaparecía sino que se transformaba. Por tanto, la salida a esa secularización de la conciencia estaba en metamorfosearse y adaptar las necesidades existenciales a las nuevas interpretaciones individualistas del fenómeno religioso.

Por su parte Grace Davie, considera que la <secularización de la conciencia> se hace manifiesta en una tendencia a lo que denomina como “creencia débil” o poco definida hacia la existencia de una “fuerza sobrenatural”. La socióloga estadounidense cree que las principales causas de este deterioro -no de esta creencia como marco legitimador y teodiceico de la búsqueda de sentido, sino de la pertenencia religiosa- son: el sincretismo religioso y la situación de mercado (religión a la carta). El ejemplo más

claro es lo que la autora denomina <creer sin pertenecer> o secularización cuantitativa. Es decir, la creencia en algo sobrenatural (Dios, por ejemplo) pero fuera de las instituciones religiosas. Este debilitamiento del papel de las instituciones religiosas como factor de cohesión social ha producido, señala G. Davie, la proliferación de grupos religiosos y sectas. Se buscan respuestas a una serie de problemas principalmente existenciales, al desencanto de las instituciones y la búsqueda de la propia identidad dentro de una sociedad burocrática y anónima. Surge también un deseo y búsqueda de lo misterioso y de lo esotérico, que desemboca en una <religión hecha a la carta> que desafía la legitimidad y plausibilidad de las instituciones eclesiásticas tradicionales. Resumiendo, podemos decir que la <secularización de la conciencia> en G. Davie corresponde a lo que ella denomina como “laicización de las instituciones públicas” o la pérdida del nomos religioso que tradicionalmente poseían.

La <secularización de la conciencia> en la sociología de José Casanova, recoge un poco el significado de todas las demás definiciones anteriormente señaladas. Es decir, de Berger (deconstruccionismo secular), de Hervieu-Léger (pertenencia sin creencia), y de Davie (creencia sin pertenencia). Sin embargo, el rasgo característico que define su propia concepción de <secularización de la conciencia> es el que va ligado al indiferentismo<sup>737</sup>, a “lo secular” y al secularismo.

---

<sup>737</sup> Dentro de la modernidad, la indiferencia religiosa ha encontrado un espacio habilitado para su desarrollo debido, fundamentalmente, a la relación existente entre este fenómeno y los procesos subyacentes en la modernidad tardía. La indiferencia religiosa actual se ha visto potenciada, según Mardones, por: 1) una <racionalidad funcional> que relega la cuestión de Dios a una mera hipótesis indemostrable, 2) un <nihilismo deconstructivo> que sumerge a la actual situación socio-cultural en una era de incertidumbre e indeterminación ontológica que pone en cuestión el orden teológico religioso pre-moderno y que viene a determinar la llamada <sociedad del riesgo> o <era del vacío>, 3) un <humanismo de la inmanencia> que se desarrolla en una <sociedad de sensaciones> creadora de personas a-religiosas, indiferentes e insensibles frente a la apertura de la trascendencia, 4) un <individualismo religioso> cuya exaltación trascendente se limita a la mística del culto al cuerpo y del sí mismo, 5) un <eclipse del mesianismo> que imposibilita toda esperanza y utopía soteriológica dentro de la modernidad, 6) una <crisis de las instituciones religiosas> donde éstas pierden su función orientadora y de legitimación social que permite una <des-religación> y una subjetivación ante el clima de inseguridad e incertidumbre moderno. Por su parte, Martín Velasco (1993) señala que la indiferencia religiosa se manifiesta, en la época actual, bajo la forma de un <humanismo agnóstico> o escepticismo. Esta categoría se debe, principalmente, a un proceso de auto-despliegue inmanente del individuo moderno que deviene en una crisis existencial y en un desprecio a la dimensión trascendente dentro del discurso religioso de la modernidad. Así pues, la indiferencia religiosa estaría definida -como ya indicaron Berger y Bell- por un <olvido de la trascendencia y un alejamiento de Dios>. Sin embargo, esta situación de increencia e incredulidad, no es un fallo moral, afirma Berger (2004), sino que, muy al contrario, puede ser una actitud moralmente admisible de honradez intelectual. La actitud de tener fe, de creer, se desarrolla bajo un proceso de reflexión individual en el que se tiene la voluntad de dar un paso hacia lo desconocido como elemento constitutivo del propio acto de fe.

Si hay algún término en la sociología de Casanova que podamos equiparar o traducir como <secularización de la conciencia> este es, sin duda alguna, el concepto teológico de <lo secular> o su derivado sociológico <lo laico>. Dentro de las tres formas que Casanova considera debemos entender lo secular, es la primera de ellas <ser sin religión> en sentido tayloriano (no creer es lo natural y lo normal), la que configura el universo epistemológico y axiológico de la <secularización de la conciencia>. Lo secular, o como Casanova lo denomina en su artículo antes mencionado “*The religious situation in Europe*” (2011), <lo laico> es un concepto que “presenta múltiples dimensiones, es irónicamente reversible en sus connotaciones contradictorias y cargado de significados acumulados a lo largo de su historia”<sup>738</sup>. En nuestras sociedades secularizadas conviene determinar si el <laicismo> corresponde a una secularización de la sociedad occidental o si se trata de una actitud de indiferencia para con el fenómeno religioso. De igual forma, se pretende también analizar si en las sociedades modernas occidentales la <laicidad> corresponde o no al proceso de secularización o de indiferencia radical hacia la religión.

Otra interpretación de la <secularización de la conciencia> en Casanova, deriva de su concepto de <secularismo como ideología>. Según esta teorización, cualquier acercamiento a la religión como algo *antropológico*, que busca una genealogía de ella propia de la fase primitiva de la humanidad (opio del pueblo), o como *ideología* para mantener a los sujetos sumisos a élites clericales o gobernantes, como *creencia primitiva*, han posibilitado una secularización de la conciencia en los individuos que la han padecido. Estas teorías, señala Casanova, se han expandido en la conciencia fenomenológica popular haciendo mella y siendo claves para entender el proceso de secularización en Europa, formando parte de nuestra mentalidad europea. Es decir, la religión entendida como discurso del miedo, como legitimación de las desigualdades civiles y humanas desde parámetros iusnaturalistas, ha producido un vaciamiento de toda fundamentación y legitimación propia del <nomos religiosos tradicional>, que ha derivado en una crisis de sentido en los individuos modernos al perder las referencias trascendentes propias de un discurso religioso tradicional adaptado a la era postmoderna. Por tanto, todo intento de sustraer el carácter trascendente, que no trascendental, de la religión (secularismo como ideología) para hacer de ella una

---

<sup>738</sup> Casanova, J. (2009), “The religious situation in Europe”, op. cit., pág. 27

teleología interesada y marcadamente antropológica, como ha ocurrido en la historia europea (guerras de religión), configura una <secularización de la conciencia> en tanto que considera como un fenómeno alienante a la religión.

## 11. 2. La trascendencia y el problema de Dios en la era postsecular.

¿Hay dentro de este mundo secular lugar para la trascendencia?. Según Taylor, el ser sin religión es algo naturalizado, sin necesidad de Dios. Sin embargo, en una entrevista reciente, Casanova sostiene que los hombres y mujeres modernos han encontrado formas de <ser religiosos sin ser religiosos> y que “Dios estará siempre de moda”<sup>739</sup>.

El discurso de José Casanova se asemeja mucho al de Peter L. Berger, pues ambos consideran que si algo permanece invariablemente constante en la vida diaria de las personas es el temor a las situaciones marginales y a la anomia. Ambos autores, parecen ver en la teología inductiva una salida o, al menos, un espacio de reflexión en torno a la crisis de sentido moderna y sus posibles vías de salida. En este sentido, Casanova considera que hoy en día (era postsecular) tienen un espacio los interrogantes propios de la crisis de sentido que, a nivel de una teologización de conciencia, se hace el hombre postmoderno en su búsqueda de ese sentido existencial. José Casanova, igual que Peter Berger, considera que hay en el hombre postmoderno una profunda necesidad de certidumbres, sobre todo en lo referente a las preguntas referentes a la existencia: “¿Quiénes somos nosotros?, ¿comunes a quién?, ¿de qué era estamos hablando?, podríamos continuar con este ejercicio ad infinitum y ad absurdum”<sup>740</sup>. Estamos instaurados en una era de incertidumbre que resulta muy perturbadora para la mayoría de la gente. Pero donde más se acentúa esta apuesta por la teología inductiva en Casanova es en la identificación entre tiempo sagrado y tiempo secular como formas de instaurar una nomización religiosa y substantiva de la religión. La razón de esto, no es otra que la desconfianza que la filosofía secularista crea en el creyente (cristianos principalmente), para quienes la cultura de la secularidad está condenada a su fracaso o

<sup>739</sup> Casanova, J. (2009), “Dios estará siempre de moda”, *Religión digital*, (27-Mayo).

<sup>740</sup> Casanova, J. (2001), “Religion, the new millennium, and globalization”, op. cit., pág. 415

deconstrucción debido, esencialmente, a su naturaleza pluralista y relativista. José Casanova comparte, también, la tesis de Berger que consideraba que las teodiceas seculares fracasan a la hora de interpretar satisfactoriamente el sufrimiento humano y también de hacerlo más llevadero:

*“Podría ser fútil tratar de limitar la libertad de Dios mediante la vinculación de los planes escatológicos divinos a nuestros propios calendarios seculares y a nuestras fechas humanas señaladas...Pero la relación no es objetiva ni automática, y por lo tanto los creyentes se ven obligados a buscar señales de Dios en los acontecimientos cotidianos”*<sup>741</sup>.

José Casanova apuesta por la denominada <vía de la trascendencia> bergeriana, aunque también es disidente con este autor en la medida en que da un margen de confianza a las teodiceas seculares: “Las soluciones (a la crisis) tienen que venir del diálogo común de todas las tradiciones religiosas y del pensamiento filosófico secular”<sup>742</sup>. Sin embargo, existe una apuesta definitiva por lo que los dos autores consideran clave para salir del atolladero de la crisis de sentido postsecular, la trascendencia. La trascendencia que convierte en una vía que considera que sólo a través de la realidad mundana y cotidiana podemos vislumbrar las señales que aparecen en la forma de la nueva espiritualidad creada como “rechazo de las instituciones religiosas y como búsqueda de alternativas debidas a las consecuencias de la globalización y la secularización”<sup>743</sup>. Es decir, la misma realidad secular moderna que no nos sirve para satisfacer las dudas existenciales, es la que nos permite, inductivamente, tener acceso a lo sagrado como forma de sentido. Es lo que Berger denominó como “nueva instauración del nomos religioso tradicional”<sup>744</sup>.

Sin embargo, y llegados a este punto, cabría preguntarse: ¿Qué papel juega Dios en la vida de los creyentes?, ¿cuál es el concepto de Dios que deseculariza las conciencias de los individuos postmodernos?, ¿qué función cumple Dios en la religión pública y en la privada?. Casanova hace un análisis estadístico de los países europeos y señala que la

---

<sup>741</sup> Ibíd., pág. 415

<sup>742</sup> Casanova, J. (2009), “Dios estará siempre de moda”, op. cit., pág. 2

<sup>743</sup> Ibíd., pág. 1

<sup>744</sup> Ver: Martín Huete, F. (2007), *El problema de la secularización en el pensamiento de Peter L. Berger*, op. cit., págs. 631-647



mayoría de éstos, salvo Alemania del Este y la República Checa, sigue creyendo en Dios. Sin embargo, la creencia en Dios tiene una naturaleza distinta dependiendo de la localización o deslocalización de la secularización. En este sentido, Casanova cree que “la creencia en un Dios judeo-cristiano personal es mucho más bajo, cayendo el porcentaje de cada uno de los países en un 20 por ciento respectivamente”<sup>745</sup>. Por otro lado, algo que sorprende a nuestro autor es el “número de aquellos que rezan varias veces al mes, más aún, el número de aquellos que creen en milagros religiosos. Ellos representan, en muchos países, un número mayor que el total de aquellos que creen en <un Dios que se preocupa>”<sup>746</sup>. Por tanto, de estos análisis de Casanova podemos señalar que hay una cada vez mayor pérdida de una <teologización de la conciencia> a favor de una <sobrenaturalización> de la vida diaria como ámbito de lo sagrado. Estaríamos más cerca de las consideraciones sociológicas de Grace Davie quien acuñó la expresión “creer sin pertenecer”, para explicar que muchos europeos continúan creyendo en “un Dios”, pero que, sin embargo, en gran medida no se identifican con “el Dios” propuesto por una religión precisa, de la que, por otra parte, tampoco se sienten miembros.

En Europa, señala Casanova, nos encontramos con una generalización creencial en Dios, siendo la religiosidad individual poco profunda y relativamente baja, en la medida en que “los que profesan una creencia en un dios personal, aquellos que rezan con cierta regularidad y aquellos que afirman haber tenido alguna experiencia religiosa personal, son una pequeña minoría en la mayoría de los países europeos”<sup>747</sup>. De igual modo, las encuestas muestran un declive de la fe en Dios, pero un crecimiento, por parte de las generaciones más jóvenes, de la creencia en otra vida. Queda reflejado el rechazo a un Dios todopoderoso, pero se sigue mostrando una necesidad de trascendencia. Al contrario, Casanova señala que los Estados Unidos tienen altos índices de religiosidad individual, incluso en los que no profesan ninguna confesionalidad activa. Casanova observa una peculiaridad o paradoja en los países europeos: 1º. Por un lado, hay una mayor creencia en la <vida después de la muerte> o <deseo de trascendencia>, principalmente en la población más joven; 2º. Por otro lado, este deseo es muy

---

<sup>745</sup> Casanova, J. (2009), “The religious situation in Europa”, op. cit., pág. 208

<sup>746</sup> *Ibíd.*, pág. 208

<sup>747</sup> *Ibíd.*, pág. 208



compartido también en los países europeos que conforman el núcleo duro de la secularización.

Sin embargo, una de las grandes diferencias entre Europa y los Estados Unidos viene definida por el fenómeno de la <religión civil>. En Europa, señala Casanova, “las constituciones modernas no necesitan referencias trascendentes a Dios o a su herencia cristiana, ni existen referencias empíricas para el argumento funcionalista de que la integración normativa de las modernas sociedades diferenciadas requiera algún tipo de religión civil”<sup>748</sup>. En los Estados Unidos, a partir del 11 de Septiembre del 2001, la religión civil ha experimentado un fervor desconocido hasta entonces. Este resurgimiento se ha manifestado fundamentalmente en una nueva teología política conservadora de carácter global. Los ataques de terroristas significaron que la religiosidad estadounidense adoptara tres reacciones internacionales y globales:

1. Una reafirmación identitaria como <nación elegida> para salvar al mundo, representada en la figura mesiánica de los Estados Unidos.
2. Una bipolarización maniqueísta del mundo en donde los Estados Unidos representan el eje del Bien.
3. Una declaración de intenciones y una llamada a la guerra en nombre del Dios y la religión Americana.

Pero, ¿qué significado tiene Dios en la sociología de José Casanova?. Resulta curioso observar cómo en el pensamiento de Casanova, Dios deja de ser una objetivación de lo trascendente, para convertirse en la trascendencia misma. Es decir, el concepto de Dios representa para Casanova dos categorizaciones:

---

<sup>748</sup> Casanova, J. (2006), “Religion, european secular identities, and european integration”, op. cit., pág. 75

1º. Trasciende todo tipo de religión o de forma religiosa como intento de comprender la realidad y, sin embargo, aún y conforma lo mejor de todas las religiones: “Amor, esperanza y fe”<sup>749</sup>.

2º. Dios es una proyección del hombre en la medida en que “es un símbolo de trascendencia humana”<sup>750</sup>. Aparece aquí, en la sociología de José Casanova un encuentro, primero, con la fenomenología clásica de la religión<sup>751</sup> y, segundo, con la teología feuerbachiana<sup>752</sup>.

El Dios de la sociología de José Casanova, es un Dios que se difumina en las proyecciones del ser humano, un Dios que queda representado en la inmanencia que pretende la trascendencia. José Casanova apuesta por una concepción teológica próxima a la de Martín Velasco, quien consideró que “el problema decisivo reside en si es posible el reconocimiento de la absoluta Trascendencia de Dios sin menoscabo de la condición de persona del ser humano. El problema es, pues, si la religión se limita a ser una expresión de lo sagrado del hombre, de su profundidad y dignidad o, si cabe, una profundización mayor en la condición humana que permita el reconocimiento por el ser humano de la realidad de Dios que, por ser la más absoluta trascendencia, resulta, en definitiva, su centro más profundo, su raíz y el auténtico fundamento de su dignidad y

---

<sup>749</sup> Casanova, J. (2009), “Dios estará siempre de moda”, op. cit., pág. 2

<sup>750</sup> *Ibíd.*, pág. 2

<sup>751</sup> El elemento fundamental de la fenomenología de la religión, heredada por Casanova, consiste en dilucidar <lo sagrado como orden y ámbito de la realidad>. La religión constituye el elemento legitimador de ese orden. El mundo así construido no goza de una estabilidad segura ni permanente. Tanto desde su configuración social como individual, el cosmos y su orden se ven amenazados por “realidades marginales” que ponen en tela de juicio la realidad cotidiana. Por otro lado, la <trascendencia> se hace visible a través de la realidad ordinaria; o como dirá M. Eliade: “El hombre no podía vivir más que en un espacio abierto hacia lo alto, en el que la ruptura de nivel se aseguraba simbólicamente y en el que la comunicación con el otro mundo, el mundo <trascendente>, era posible”.

<sup>752</sup> Casanova sigue el mismo camino que Peter Berger. Es decir, una vez consumado el cambio de concepción, tanto a nivel sociológico-antropológico, como a nivel teológico, nos encontramos ante el reto de explicar y justificar la religión como legitimación social recurriendo a los criterios de la inmanencia, desde un punto de partida antropológico o, como dirá Berger, desde la proyección de significaciones humanas: “Los seres humanos, en el curso de su exteriorización, proyectan sus significaciones en el universo que les rodea. Estas proyecciones son objetivadas en los mundos comunes de las sociedades humanas”. Así pues, de forma indirecta, utiliza el método hermenéutico de Feuerbach, con el fin de hacer ver que tales proyecciones religiosas se reducen, en última instancia, a dos conceptos: 1) la reducción de lo sobrenatural a meras proyecciones de los ideales humanos sobre la alteridad; 2) el sentimiento de la dependencia.

de su subjetividad”<sup>753</sup>. Por tanto, la concepción de Casanova dista mucho de la de autores como Mircea Eliade, quien consideraba que “el hombre moderno arreligioso asume una nueva situación existencial: se reconoce como único agente de la historia y rechaza toda llamada a la trascendencia. Dicho de otro modo: no acepta ningún modelo de humanidad fuera de la condición humana, tal como se puede descubrir en las diversas situaciones históricas. El hombre se hace a sí mismo y no llega a hacerse completamente más que en la medida en que se desacraliza y desacraliza el mundo. Lo sacro es el obstáculo por excelencia que se opone a su libertad. No se verá verdaderamente libre hasta haber dado muerte al último dios”<sup>754</sup>. Por otro lado, la posición de Casanova estaría muy próxima a la concepción de Josetxo Beriain quien considera que “la secularización del destino tradicional (religioso) no supone su desaparición, sino su producción activa por el hombre”<sup>755</sup>. Es decir, cuando Casanova advierte que “Dios estará siempre de moda”, no quiere decir otra cosa que la necesidad de trascendencia, expresada en las representaciones humanas simbólicas y estéticas del anhelo de sentido existencial (espiritualidad, misticismo, teodiceizaciones seculares o religiosas, etc.) es fundamental para encontrar lo verdaderamente sagrado en el ser humano, encontrar sentido a la vida. A veces, las religiones no presentan respuestas a esta crisis de sentido existencial, ofreciendo solamente recursos morales para la correcta pragmática cívica.

La globalización, por otro lado, ha permitido tomar un distanciamiento sobre la relatividad de las verdades ofrecidas particularmente por las distintas religiones en la búsqueda de ese sentido de la vida. Es aquí, donde el concepto de Dios que Casanova presenta, se separa del corsé dogmático de las religiones y adopta la forma de trascendencia. Una trascendencia que puede ser vivida sin ese encorsetamiento dogmático y moral y que configura lo que nuestro autor y, anteriormente otros autores como Mariano Corbi<sup>756</sup> denominaron “religión sin religión”, y que Casanova denomina “ser religiosos sin ser religiosos”<sup>757</sup>. Hay una frase de nuestro autor que resume

---

<sup>753</sup> Martín Velasco, J. (1999), “Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo”, op. cit.

<sup>754</sup> Eliade, M. (1985), *Lo sagrado y lo profano*, op. cit., pág. 171

<sup>755</sup> Beriain, J. (2000), *La lucha de los dioses en la modernidad*, op. cit, pág. 96

<sup>756</sup> Corbi, M. (1983), *Religión sin religión*, op. cit.

<sup>757</sup> Casanova, J. (1999), “Dios estará siempre de moda”, op. cit., pág. 1

perfectamente todo lo que aquí se ha desarrollado en torno al concepto de Dios: “Dios es un símbolo, y cada uno proyecta en él lo que quiere. Dios estará siempre de moda, porque es una forma simbólica de expresar el deseo de trascendencia humana”<sup>758</sup>. Es decir, Dios es un medio para mantener la llama de la trascendencia.

## **12. ECUMENISMO RELIGIOSO Y ÉTICA GLOBAL: HACIA UNA DESECULARIZACIÓN DE LA CONCIENCIA.**

En su obra *“The Sacralization of the Humanum: A Theology for a Global Age”* (1999), José Casanova ya defendía cuáles serían las claves para frenar la crisis de credibilidad que padecerían las religiones como reservorios de sentido debido, fundamentalmente, a los procesos de secularización y de globalización. Una crisis que afectaría a las religiones en aspectos básicos como la desinstitucionalización, la desterritorialización, y la crisis de las creencias dogmatizadas y normativizadas. En este artículo (1999), Casanova también señalaba cuáles serían estas posibles salidas que, hoy en día, sigue manteniendo firmes: 1º. La necesidad de un diálogo común de todas las tradiciones religiosas (ecumenismo); 2º. La necesidad de un pensamiento filosófico secular (ética global).

Del mismo modo que otros sociólogos de la religión -entre ellos B. Wilson<sup>759</sup>, Peter L. Berger-, José Casanova considera que el ecumenismo es un signo explícito que confirma la hipótesis de que las distintas confesiones religiosas se encuentran en una situación de debilidad, propia de la <crisis de plausibilidad> que generan en la dinámica del individuo (consumidor de creencias). El ecumenismo es una <crisis de identidad confesional> respecto a la propia <tradición confesional> (autoidentificación) y respecto al significado social que representa (identificación):

*“Paradójicamente, los antiguos dioses de las religiones antiguas iban a convertirse en los portadores del proceso de sacralización de la humanidad”*<sup>760</sup>.

---

<sup>758</sup> Ibíd., pág. 1

<sup>759</sup> Ver Wilson, B. (1976), *Contemporary transformations of religion*, op. cit.

<sup>760</sup> Casanova, J. (1999), “The sacralization of the humanum: A theology for a global age”, op. cit., pág. 21

Las distintas confesiones utilizan el ecumenismo como medio de adaptación <aggiornamento> a una sociedad secular, dentro de la cual intentan encontrar un espacio de plausibilidad y una identidad referencial. El ecumenismo es, ante todo, un mecanismo mediante el cual las distintas legitimaciones religiosas pretende conseguir un fin: un mejor aprovechamiento de sus recursos. Para conseguir tal fin, los instrumentos utilizados son: la racionalización y la administración de dichos recursos de sentido y significado. Casanova considera –como también lo hicieron Peter L. Berger o B. Wilson- que para conseguir dicho propósito, el <ecumenismo> ha transformado el concepto premoderno de <utilidad confesional>. Este cambio queda de manifiesto en lo que, tanto Weber como Berger, denominaron <proceso de desencanto>, es decir, la administración y la racionalización han sustituido la <espiritualidad y la recepción de la inspiración divina (gracia)> en tanto que signos identitarios de las confesiones tradicionales, por nuevas <utilidades seculares> como son: la organización racional y el racionalismo económico.

Sin embargo, y ante la actual crisis de la religión representada por el ecumenismo, la situación pluralista también originó, afirma Casanova, <la era del redescubrimiento de los derechos humanos, la justicia social y la libertad de conciencia><sup>761</sup>. Ante tal dinámica, aparece una problemática que Casanova denomina <problema de legitimación teológica>, que significa que ha habido un desplazamiento de sentido y de significado en las estructuras de plausibilidad de la conciencia humana. Es decir, una <localización de la religión> que rompe con los esquemas tradicionales de entender la religión:

*“Teológicamente, esto implicó la transformación del principio de libertad eclesiástica, que la iglesia había guardado tan entusiastamente a través de los años, al de <persona individual humana>, de libertas ecclesiae a personae libertas”*<sup>762</sup>.

Esta situación de aggiornamento religioso acontecida en el Concilio Vaticano II condujo, señala Casanova, al levantamiento del atrincheramiento católico hacia la modernidad y la aceptación final de la legitimidad del saeculum moderno, de la edad moderna y del mundo moderno. A partir de ahora, la acción de la iglesia se centrará en la transformación del mundo en nombre de la paz y la justicia. Es decir, la

---

<sup>761</sup> Ibíd, pág. 22

<sup>762</sup> Ibíd., pág. 22

funcionalidad de la iglesia se ocupará de lo que Peter Berger denominó como “asuntos del mundo”; esto es, los derechos humanos y justicia social. De igual modo, José Casanova cree que la religión emerge como una respuesta, que pretende ser trascendental, para la resolución de los problemas de la condición humana (derechos humanos). La religión adquiere así, una consideración funcional de ética universal. Las instituciones religiosas se conforman, desde esta perspectiva, como <estructuras intermedias religiosas> necesarias para dar una cohesión social (justicia social) y una sacralización de los derechos humanos. Por otro lado, siguiendo a autores como H. Küng, Casanova apela a la recuperación religiosa de la ética intentando preservar este uso de la religión como ética política universal sin caer en una teologización política universal, como señaló también Peter L. Berger.

Sin embargo, respecto al diálogo ecuménico entre las religiones mundiales, Casanova se desmarca de la anterior posición bergeriana, centrada en ver el fenómeno del ecumenismo como una reivindicación burocrática de recuperación y establecimiento de una economía de mercado religioso; y se apoya en la teoría de H. Küng<sup>763</sup> y su <Proyecto para una Ética Global>, centrada en determinar el fenómeno del ecumenismo como el establecimiento de un nuevo y necesario paradigma posmoderno de encuentro y diálogo entre las religiones del mundo para configurar criterios de verdad (objetivos, éticos, humanos), valores y derechos humanos (lo humano como criterio ético fundamental) y una teología para la paz (desde una sociología comparada de las religiones):

*“El objetivo del diálogo es principal e intrínsecamente teológico, es decir, la búsqueda común de la verdad y lo bueno.... No hay paz mundial sin paz entre las religiones”*<sup>764</sup>.

El principal objetivo de J. Casanova, desde la perspectiva del ecumenismo y desde el establecimiento de una ética mundial, está -también H. Küng lo señaló- en el establecimiento de un proceso de humanización que tenga a la dignidad humana como base y a la religión como garante de valores, certezas, esperanzas y seguridades

---

<sup>763</sup> Küng, H. (1986), *Cristianity and the world religions. Paths of dialogue with Islam, Hinduism and Buddhism*, Garden City, New York, Doubleday.

<sup>764</sup> Casanova, J. (1999), “The sacralization of the humanum: a theology for a global age”, op. cit., págs. 26-27

necesarias para afrontar todo tipo de crisis de sentido acontecidas en el marco de la era postsecular. A partir de aquí, Casanova vuelve a retomar la línea bergeriana que consideraba a la religión como garante en la resolución de los <asuntos del mundo>. Es decir, la religión se convierte en: 1º. Una categorización axiológica de paz; 2º. Permite una habilitación que, frente al riesgo de la desvirtuación de la moral económica, la hace elemento fundamental en el desarrollo de una ética económica mundial.





## CAPÍTULO 6º.

# Aportaciones sociológicas al problema de la secularización: Encuentros y desencuentros.

### 1. EL DEBATE ACTUAL EN TORNO A LA SECULARIZACIÓN.

En la actualidad, el debate que configura el universo cognoscitivo del fenómeno religioso, está centrado en averiguar si el llamado “resurgimiento de lo religioso”, consistente en la proliferación de movimientos religiosos, confesiones y sectas, y la vuelta de integristas y fundamentalismos, contrarresta o no a la teoría de la secularización<sup>765</sup>. En el imaginario socio-estructural de las sociedades modernas no existe ya un patrón central (monoteísmo) sino múltiples constelaciones, cosmovisiones (politeísmo o pluralismo) que actúan sobre nuestra conciencia (alma, psique). A partir de lo anteriormente indicado, caben diferentes lecturas hermenéuticas ante dicho acontecimiento de lo religioso en la modernidad. Por un lado, existe una lectura según la cual la teoría de la secularización, como clave hermenéutica de la modernidad, queda legitimada. Esto se debe a que la persistencia de lo religioso está únicamente fundamentada en un carácter emocional y sustancialmente banal. Por otro lado, nos

---

<sup>765</sup> José Casanova -entre otros muchos autores- cree que las consideraciones en torno al <resurgimiento religioso> presuponen un declive previo de acuerdo con las teorías comunes de la secularización. Según Casanova, el debate entre el resurgimiento religioso y la secularización se encuentra en punto muerto y la única posibilidad de superar este estancamiento sería el considerar el fenómeno desde una perspectiva global y comparativa. (Ver: Casanova, J. (2000), *Religiones públicas en el mundo moderno*, op. cit).

encontramos con la lectura hermenéutica contraria a la teoría de la secularización y su crítica ilustrada de la religión. Es decir, una lectura de la modernidad cuyos eslóganes propagandísticos son, entre otros: <persistencia de la religión en el mundo moderno>, <retorno de lo sagrado>, <revival religioso>, <recomposición de lo religioso>, <retorno religioso en la sociedad secular>, etc; que aparecen como oposición a los dictámenes categóricos ilustrados de la crítica a la religión, según los cuales, nos encaminábamos hacia la época de los <finales><sup>766</sup>: <final de la historia>, <final de la filosofía>, <final de la religión>, etc.

Desde esta lectura hermenéutica, que se niega a aceptar la desaparición de la religión en la modernidad, aparecen mecanismos mediante los cuales se pretende desmentir los pronósticos que la crítica clásica de la religión había formulado sobre el final de la posibilidad religiosa del hombre y, de forma más contundente, sobre el final de las llamadas <religiones universales>, en especial del cristianismo. Parece adivinarse una incapacidad radical hacia la superación del estadio de las profecías acerca de la futura decadencia y desaparición de la religión. En contra de lo que consideran los partidarios de la teoría de la secularización, esta lectura hermenéutica sugiere que todo desencantamiento del mundo supone y necesita con emergencia un nuevo reencantamiento del mundo. La religión en la modernidad incita a la necesidad de un <reencantamiento del desencanto>, es decir, si la modernidad ha desencantado el mundo, lo que se procura ahora es un <segundo desencantamiento> que dé lugar a una finalización del primer desencanto: <No es ya la religión la que está enferma, sino la modernidad><sup>767</sup>. Surge así la paradoja del <retorno de lo sagrado>, consistente en que ante el declive de las instituciones religiosas y de la experiencia moderna de la crisis de la religión, las cuestiones religiosas siguen ocupando un lugar privilegiado en el desarrollo de la modernidad. Por tanto, la religión no desaparece sino que, más bien, se produce en ella una transformación en contacto con la propia modernidad que contribuye a darle forma. R. Díaz-Salazar (1994) señala:

*“Desde este punto de vista, no hay declive de la religión, ni desacralización del mundo, ni tránsito lineal e irreversible de una sociedad sacral a una secular. La categoría más adecuada*

---

<sup>766</sup> Autores como F. Lenoir (2005) consideran que “al igual que la idea de una modernidad que eliminara ineluctablemente lo religioso sería una falacia, las nociones de <desecularización> o de <fin de la modernidad> son asimismo ilusorias”. (Lenoir, F. (2005), *Las metamorfosis de Dios*, op. cit., pág. 12).

<sup>767</sup> Lenoir, F. (2005), op. cit, pág.12

*es, probablemente, <persistencia> de lo religioso. Tampoco hay renacimiento, ni retorno. La religión se está <rehaciendo> ”*<sup>768</sup>.

Del mismo modo, se acepta que nos encontramos en una época de crisis religiosa, aunque esta crisis se refiere al proceso de metamorfosis<sup>769</sup> que está sufriendo la religión, y no se refiere, tal como sugieren algunas teorías de la secularización, a una crisis o proceso de desaparición de la religión. Por otro lado, la tesis de la perdurabilidad de la religión es defendida con firmeza y, en última instancia, se considera que la secularización ha sido únicamente el resultado de una confusión ideológica a partir de una antinomia entre lo <sagrado> y lo <profano>, entre lo <religioso> y lo <secular>. La secularización se considera como una interpretación incorrecta frente al proceso de metamorfosis de la religión en nuestro tiempo. Esta reflexión introduce un nuevo elemento en el debate actual: <la hermenéutica de la secularización>. La tesis de la secularización, como sistema de coordenadas interpretativas, implica un problema semántico, debido a su carácter <polisémico>. El análisis hermenéutico de la secularización pretende determinar si en la modernidad nos encontramos con una persistencia de la religión o más exactamente una <reviviscencia de la religiosidad>, debido a su configuración psicologizante de emergencias constantes de nuevas formas y conductas espirituales<sup>770</sup>.

Surgen en la modernidad preguntas que requieren de la urgencia de respuestas concretas en virtud de satisfacer y solucionar el actual malestar religioso<sup>771</sup>: ¿Se trata de un verdadero <resurgimiento religioso>?, ¿estas nuevas formas de religión son

<sup>768</sup> Díaz-Salazar, R. (1994), “La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente”, en R. Díaz-Salazar – Giner, S – Velasco, F (eds)., *Formas modernas de religión*, op. cit., págs. 71-114. Ver también: Hervieu-Léger, D. (2003), *Catholicisme, la fin d’un monde*, op. cit.

<sup>769</sup> Martín Velasco, J. (1993), *El malestar religioso de nuestra cultura*, Madrid, Edic. Paulinas.

<sup>770</sup> Algunos autores consideran que la metamorfosis o transformación que se está produciendo en la religión moderna consiste, más que en un <retorno>, en un <paso> definitivo de la religión de la trascendencia a las religiones de la inmanencia. Según Heidegger, nos encontramos dentro de una situación donde las religiones no se estructuran en torno al eje <más allá/más acá>, <trascendencia/inmanencia>, sino alrededor de un eje horizontal: <sentido/no sentido>, <vida/muerte>, <salud/enfermedad>, etc. La religión en la modernidad surge como función terapéutica, en la que un Dios y una trascendencia ya no son posibles ni plausibles. (Ver: Heidegger, M. (1998), “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, op. cit., pág. 113ss). El proceso de metamorfosis o transformación de la religión en la modernidad es también entendido como <reubicación de lo sagrado> y como <sacralización de lo profano>. (Ver: Pérez Tapias, J. A. (1998), “Mito, ideología y utopía. Posibilidad y necesidad de una utopía no mitificada”, *Revista Gazeta de Antropología*, nº. 6, pág. 6).

<sup>771</sup> Hervieu-Léger, D. (1993), *La religión, hilo de memoria*, op. cit.

verdaderamente religiosas?, ¿cuáles son los criterios de demarcación de <lo religioso><sup>772</sup>?, ¿contradican la teoría de la secularización?, ¿tal secularización ha incidido en la pérdida de sensibilidad ante los vínculos religiosos y de percepción de lo sagrado?, ¿en qué medida la secularización ha determinado la configuración socio-existencial del hombre, así como de sus estructuras de plausibilidad en tanto que elemento determinante del universo de sentido? y, ¿qué se entiende por secularización?<sup>773</sup>.

En este sentido, y después de esbozar brevemente cómo se encuentra el actual debate sobre la persistencia o no de la secularización, es necesario señalar que el recorrido llevado a cabo en esta tesis doctoral sobre las propuestas de Peter L. Berger, Danielle Hervieu-Léger, Grace Davie y José Casanova, respecto al problema de la persistencia o no de la secularización en las sociedades modernas, nos sitúa en el escenario más conveniente e idóneo para realizar una reflexión que trate de determinar, mediante la contrastación de sus diferentes orientaciones epistémicas y gnoseológicas, cuál es el verdadero estado de la cuestión en torno al problema objeto de esta tesis doctoral. Sin embargo, es necesario señalar que cada uno de los enfoques o aportaciones de nuestros autores, además de tener elementos comunes y semejanzas varias con los

---

<sup>772</sup> Berger considera que la modernidad engendra malestares muy reales en quienes forman parte de ella. Los efectos sumados de estos malestares quedan resumidos por la noción de una sensación metafísica de falta de hogar o de desamparo. La modernidad erosiona precisamente lo que le falta a la constitución psicológica y orgánica del individuo. En vistas de los supuestos de Berger, es razonable predecir que esos malestares tendrán consecuencias muy reales en el mundo social. La modernidad amplía el abanico de posibilidades y riesgos, además de no disponer de los mecanismos de seguridad (trascendentes e immanentes) que tradicionalmente existían.

<sup>773</sup> En el horizonte sociológico el término secularización tiene diferentes significados: 1) Decadencia de la religión: en este caso se trata de constatar la pérdida de prestigio e influencia de los dogmas religiosos para coordinar y unir axiológicamente a la sociedad moderna. Desde esta perspectiva se puede hablar de una sociedad irreligiosa como punto final del citado proceso, 2) Tránsito del rechazo de este mundo a su aceptación: algo que se objetiva en la aparición de una ética pragmática en que las necesidades actuales pasan a ser la fuente más importante de las motivaciones (frente a la tradición ética ligada a una vida futura); 3) Separación entre religión y sociedad: con esta interpretación se refiere a la pérdida de la religión del protagonismo legitimador de la sociedad en su conjunto. Consustancial en el proceso de diferenciación funcional, la religión pasa a ser una esfera de valor más en el seno de la vivencia mundanizada de lo real y se recluye en la esfera puramente privada, restringida a la esfera de quienes les interesa su <producto ofertado> (Berger); 4) Transposición de las creencias y actividades de un punto de vista sagrado a un punto de vista secular: la función legitimadora de la religión recae ahora sobre movimientos como el comunismo, nacionalismo; 5) Desaparición de las imágenes sagradas del mundo: significa desencantamiento del mundo (Weber), donde se escinde la totalidad religiosa premoderna de la naturaleza, la sociedad y el yo, legitimados ahora por universos procedimentales y no trascendentes; 6) Paso de una sociedad sagrada a una secular: se pasa de estructuras fijas no predispuestas al cambio, a la admisión de las influencias externas. (Hill, M. (1998), *Sociología de la religión*, Madrid, Cristiandad, pág. 287ss).

demás enfoques, también mantienen puntos de tensión y discordancia con los demás. En este sentido, el presente capítulo pretende hacer una valoración respecto a las virtudes y deficiencias de cada una de estas propuestas en el debate sobre la persistencia de la secularización en la sociedad postsecular, con el fin de dar una visión global y unitaria de un problema con distintas perspectivas de análisis y de fundamentación.

## **2. LAS CONTRIBUCIONES DE PETER L. BERGER, DANIELLE HERVIEU-LÉGER, JOSÉ CASANOVA Y GRACE DAVIE AL DEBATE DE LA SECULARIZACIÓN: ENCUENTROS Y DESENCUENTROS.**

Como ya se ha indicado anteriormente, la cuestión que aquí nos ocupa no es otra que la de determinar cuáles han sido las principales y específicas aportaciones de cada uno de nuestros autores dentro del debate actual en torno a la persistencia o no de la secularización en la era de la desecularización. Para ello, debemos partir de un esquema global a partir del cual ir precisando las distintas respuestas que han aportado como salida a los constantes avatares que el problema de la secularización a supuesto en sus particulares teorizaciones sociológicas. Para tener una visión general de las diferentes respuestas de nuestros autores y facilitar la comprensión de los objetivos e hipótesis de trabajo de esta tesis doctoral, es necesario a partir del siguiente esquema:

### **PROCESO DE SECULARIZACIÓN PARADIGMAS RELIGIOSOS**

<b>Secularización “fuerte”: Modernización = Secularización Desaparición de la religión.</b>	<b>Secularización “débil”: Modernización (no) = Secularización Crisis de la religión</b>
1ª Etapa de Peter L Berger 1ª Etapa de D. Hervieu-Léger	2ª Etapa de Peter L. Berger 2ª Etapa de D. Hervieu-Léger José Casanova Grace Davie

# CONSECUENCIAS, CAUSAS Y PROPUESTAS ANTE LA SECULARIZACIÓN

	<b>PETER L. BERGER</b>	<b>DANIELLE HERVIEU-LÉGER</b>	<b>JOSÉ CASANOVA</b>	<b>GRACE DAVIE</b>
<b>CAUSAS DE LA PERSISTENCIA DE LA SECULARIZACIÓN</b>	Agentes secularizadores	Agentes secularizadores	Agentes secularizadores	Agentes secularizad.
<b>CONSECUENCIAS DE LA PERSISTENCIA DE LA SECULARIZACIÓN</b>	Revisionismo (2ª Etapa)	Reorganización	Secularismo	Laicismo
<b>EFFECTOS (-) DE LA SECULARIZACIÓN OBJETIVA</b>	Pluralismo y situación de mercado	Des-institucionalización	Privatización	De la obligación al consumo
<b>EFFECTOS (-) DE LA SECULARIZACIÓN SUBJETIVA (secularización de la conciencia)</b>	Desaparición sobrenatural y trascendencia (1ª Etapa)	Crisis de la memoria religiosa	“Lo secular”	Crisis de la pertenencia religiosa
<b>PROPUESTAS ANTE LA CRISIS DE SENTIDO MODERNA</b>	Deseccularización de la conciencia (2ª Etapa)	Religión sustantiva	Trascendencia Ecumenismo ético	Religión Vicaria

Dada la complejidad de nuestra empresa en este capítulo, que pretende definir los perfiles sociológicos de estos cuatro autores, así como sus semejanzas y diferencias a través del análisis de los conceptos fundamentales de sus diferentes narrativas, y dado que la mayor parte de este debate entre ellos ya se ha producido en los capítulos anteriores; en este capítulo pretendo hacer hincapié en una serie de cuestiones que merecen ser tratadas más detenidamente para comprender mejor las raíces y las semillas del debate que da origen a esta tesis doctoral. Para ello, es necesario trazar un hilo conductor o marco de referencia que nos ayude a definir y delimitar nuestro trabajo. En este sentido, he creído conveniente que el eje a través del cual debe girar este capítulo debe ser el que define a estos autores según el paradigma religioso al que

pertenecen o han pertenecido. Es decir, partiré del cambio de paradigma que se produce desde el paradigma de la secularización clásica o “fuerte” al paradigma de la secularización contemporánea o “débil”. A partir de esta configuración, podremos dilucidar dónde se sitúa cada uno de nuestros autores para poder trazar puntos de encuentro y desencuentro entre ellos, dentro de un mismo marco normativo de referencia. De lo contrario, caeríamos en una mera enumeración de semejanzas y diferencias que carecerían de un sentido gnoseológico propio de una investigación doctoral.

El esquema anterior es fundamental para poder comprender, de una forma global, el escenario en el que se sitúa esta reflexión. Con él he pretendido dar respuesta a cuatro cuestiones que configuran el marco teórico en el que nuestros autores desarrollan sus propuestas en torno al problema de la secularización. Estas cuestiones a resolver son:

1º. ¿Cuál es el paradigma religioso en el que se desarrolla la sociología de cada uno de ellos?.

2º. ¿Qué posicionamiento tienen sobre el estado de la religión dentro de ese paradigma religioso que defienden?.

3º. ¿Cómo afecta la <persistencia de la secularización> a cada uno de sus planteamientos?.

4º. ¿Cuáles son las propuestas de cada uno de nuestros autores para resolver el problema de la crisis de sentido generada por la secularización de la conciencia?.

Para llevar a cabo el desarrollo de este capítulo, también he creído fundamental partir de los que, considero, son los principales puntos de encuentro de nuestros autores a la hora de tratar la temática. A partir de ellos, será más fácil encontrar las diferencias y controversias particulares en cada uno de ellos y, poder así, dar respuesta a las anteriores cuestiones fundamentales. Partiremos de un análisis deductivo (puntos generales en común) para, desde un posterior análisis inductivo (estudio de las propuestas particulares), obtener unas conclusiones que den plausibilidad a las hipótesis de trabajo de esta tesis doctoral que, como bien sabemos, son las de demostrar que a

pesar de la tan vitoreada era de la desecularización, del resurgimiento de la religión política, del reencantamiento del mundo, del revival religioso actual, etc., aún persiste una secularización subjetiva (de la conciencia) y una secularización objetiva (cualitativa y cuantitativa) que se manifiesta de diferentes formas en los discursos sociológicos de nuestros autores. En este sentido, considero que nuestros autores deben de ser abordados desde los siguientes parámetros:

1º. Analizar cuál es el proceso de secularización que cada uno de nuestros autores desarrolla y que va a determinar sus sociologías de la secularización, especialmente la relación que establecen entre el binomio modernización-secularización.

2º. Determinar cuáles son las aportaciones que sus sociologías de la religión hacen a la problemática de la <localización de la secularización> o, lo que es lo mismo, al debate Europa y Estados Unidos.

3º. Determinar cuáles son -para nuestros autores- los principales agentes que posibilitan la persistencia de la secularización en la actualidad.

4º. Determinar si cada uno de estos autores elabora, una sociología de la desecularización de la conciencia y analizar en qué medida contribuye a resolver el problema de la incertidumbre y la anomia social.

Las conclusiones derivadas del desarrollo de estos puntos nos van a permitir dilucidar los pretendidos perfiles narrativo-sociológicos de todos ellos, así como llevar a cabo una labor exegético-hermenéutica respecto a la relación existente entre sus conceptos fundamentales.

## 2. 1. El paradigma de secularización: ¿Modernización = secularización?

Antes de analizar las distintas aportaciones de nuestros autores en torno a la problemática objeto de debate en este apartado, es necesario plantear el escenario en el que el binomio modernización/secularización apareció y se desarrolló, así como las distintas consecuencias que de él se han derivado en las sociedades modernas. Esto nos



permitirá determinar un panorama cognoscitivo sobre el que poder situar las distintas aportaciones de Peter L. Berger, D. Hervieu-Léger, Grace Davie y José Casanova.

La situación del mundo en años recientes ha dado lugar a un amplio espacio de debate, en el cual la religión constituye el elemento básico de estudio en el marco de las tensiones entre tradición y modernización. El análisis en torno a la relación de los modelos normativos modernización/secularización, surge a finales de los 80, a raíz de la incipiente percepción de los modelos de politización de la religión. Esto permitió el derrumbe del modelo tradicional de la religión (Berger), a favor de nuevos modelos de interpretación funcional de la religión en las sociedades modernas (religión-mercado, capacidad conflictiva de la religión, etc.). Todo lo anterior, deja ver la creciente interrelación de la religión dentro del proceso de modernización de las sociedades contemporáneas<sup>774</sup>.

Sin embargo, debemos tener presente que a pesar de esa interrelación, aún perduran los intentos de deslindar y definir las dos perspectivas o paradigmas: La tradicional (preocupada por entender la religión como “dosel sagrado” en lucha con el binomio normativo modernización/secularización), y la actual (que intenta analizar la relación entre religión y sociedad, y situarla dentro del marco de conflicto que viene configurado por el paso de lo “sagrado” a lo “profano”). Es decir, pasamos de un paradigma que defiende el fracaso y acabamiento de la religión (secularización <fuerte>) a otro que cree que la religión sufrirá una crisis de legitimidad pero no desaparecerá (secularización <débil>).

El proceso de modernización desafía los modelos tradicionales de la religión, en la medida en que hace tambalear sus identidades y su continuidad socio-histórica. Sin embargo, la religión parte de las reservas de conocimiento y de sentido que portan sus tradiciones culturales. Esto implica que la religión, como monopolio de sentido social, sea una actividad continua y creadora de símbolos y estructuras de plausibilidad que aportan significado y sentido a la vida de los individuos. Se configura así, un <nomos> garante de una seguridad y una estabilidad omniabarcadora, frente a los desafíos que representa el <terror anómico>. La modernización representa para la

---

<sup>774</sup> Berger define así la modernización: “Modernity is a constellation of institutions and structures of consciousness...” (Berger, P. (1978), “Secular branches, religious roots”, op. cit).

religión no sólo un desafío, sino también una amenaza, pues pone en entredicho toda la estructura tradicional del monopolio religioso de sentido: “La crisis de plausibilidad sufrida por la religión en el mundo occidental está íntimamente relacionada con esos rasgos de la modernidad”<sup>775</sup>.

Así pues, como antes se ha señalado, si existe un consenso unánime dentro del debate socio-religioso actual, ése es el que reconoce que ni las teorías más o menos secularizadoras de la modernidad como proceso histórico, ni el actual proceso espacial de la globalización han implicado un retroceso ni una claudicación de la religión. Muy al contrario, los hechos empíricos de los últimos años han corroborado que la persistencia de la religión en la actualidad es cada vez más acentuada y, especialmente, dentro del ámbito político y público. Muestra de ello es que la religión, a través de sus instituciones, se ha convertido en un elemento fundamental de cohesión y de construcción de identidades sociales. El proceso de la globalización ha servido de vehículo de expansión translocalizacional para la fertilización religiosa del panorama mundial. De esta forma, el debate reciente en torno a la religión y a la modernización/secularización, se centra en dilucidar si dentro de una sociedad secularizada, diferenciada, instrumentalizada y pluralista, la religión aparece en estado de permanencia (modelo tradicional), resurgimiento o en forma de un desvanecimiento progresivo hacia una pérdida de plausibilidad y de legitimación socio-cultural. Dentro de esta dinámica, cabe plantearse si la religión ha desaparecido en la modernidad o, simplemente, aparece disfrazada configurando un desplazamiento de lo sagrado y no una desaparición. Es decir, la religión en la modernidad persiste, pero dentro de una crisis inevitable de credibilidad y de falta de legitimación que desemboca en una obstrucción del “futuro como fuente de inquietud”<sup>776</sup>.

Otro de los requisitos imprescindibles antes de abordar los encuentros y desencuentros de nuestros autores respecto del concepto de secularización es situarlos dentro del paradigma religioso al que pertenecen y condiciona sus planteamientos teóricos. Siguiendo el anterior esquema, nos damos cuenta de que podemos diferenciar

---

<sup>775</sup> Berger, P. (1973), *The homeless mind*, op. cit., pág. 156; Para desarrollar la relación entre modernización y secularización, véase: Berger, P. (1978), “Secular branches, religious roots”, op. cit.

<sup>776</sup> Sung, Joung Mo. (1992), *Pobreza y neoliberalismo: un desafío a la evangelización*, Sao Paulo, Paulinas; Ver también: Berger, P. (1978), “Secular branches, religious roots”, op. cit.

dos grupos que vienen determinados por la comprensión de un binomio modernización-secularización que va a configurar sus paradigmas socio-religiosos. Por un lado, nos encontramos al primer Peter L. Berger y a la primera D. Hervieu-Léger. ¿Qué quiere decir esto?. Pues que en estos dos autores podemos diferenciar dos etapas histórico-gnoseológicas, que en los otros dos (J. Casanova y G. Davie) no se observan, debido a la linealidad de su discurso respecto al binomio antes señalado. En Peter L. Berger, como ya se ha indicado en el capítulo 2, encontramos una etapa (1969-1999) donde su paradigma viene determinado por la identificación entre la modernización y el proceso de secularización (secularización “fuerte”) próxima a los planteamientos sociológicos de Comte y Marx, entre otros. Por otro lado, encontramos otra etapa (1999 en adelante) donde considera que ese planteamiento anterior era un error y que, por tanto, la modernización no conduce necesariamente a la secularización (secularización “débil”) próxima a los planteamientos de Webber y Durkheim. Por su parte, D. Hervieu-Léger también muestra dos etapas en su pensamiento. En una primera etapa (1985), la autora francesa apuesta por una concepción fuerte y negativa de la secularización, muy próxima al primer Berger. Sin embargo, en una segunda etapa (a partir de 1993) donde aparece su obra *La Religion pour Mémoire*, la autora lleva a cabo un revisionismo del concepto de secularización que consiste en un vaciamiento del mismo con todo lo que lo identifique con la secularización fuerte. Este proceso de vaciamiento hace que la secularización pase a ser considerada progresivamente como: 1º. Creencia religiosa moderna; 2º. Proceso necesario de orientación; 3º. Desregulación del creer, en lo que representa una apuesta clara hacia el paradigma de la secularización “débil” y un rechazo radical al anterior modelo o paradigma religioso de su primera etapa. Por su parte, tanto José Casanova como Grace Davie han apostado siempre por un paradigma que considera que la modernización no conduce necesariamente a la desaparición de la religión sino a una crisis de ésta, debido a los agentes de la modernidad y a la crisis de sentido e incertidumbre que de ella se deriva. Grace Davie, muy influenciada por el pensamiento de Hervieu-Léger, tiene una visión moderna de la secularización y considera que ésta se revela como una constante reorganización de la naturaleza de la religión y sus formas para adaptarse a la modernidad. Esta autora siempre ha mantenido que la secularización ha sido en Occidente un fenómeno concomitante con la modernización<sup>777</sup>. Por otro lado, G. Davie defiende, junto con Peter Berger, que el

<sup>777</sup> Wilson, B., “The secularization thesis: criticism and rebuttals”, in R. Laermans, B. Wilson and J. Billiet (eds). (1998), *Secularization and social integration: Papers in honour of Karel Dobbelaere*,

mundo moderno sigue siendo tan rabiosamente religioso como siempre. Además, la autora se aproxima a José Casanova cuando considera que el binomio modernización-secularización depende de las diferentes modernidades<sup>778</sup>.

El proceso de secularización para Peter L. Berger viene determinado por los momentos históricos de la teoría de la secularización que han determinado su pensamiento y obra. Así pues, podemos encontrar un primer Berger que defendía la relevancia del binomio modernización-secularización como paradigma de la religión (década de los sesenta hasta los noventa) y, otro segundo Berger, que después de su etapa revisionista (década de los noventa), advierte del denominado “error de Berger”. Este error consiste en rechazar una teoría en la que nunca creyó (teoría de la secularización) y que mantuvo, no para legitimarla sino para mostrar su inconsistencia y falsación a través de la verificación de sus debilidades y deficiencias como filosofía de sentido. Para ello, es necesario tener en cuenta sus planteamientos clásicos donde mantenía que “la modernización conduce a la secularización”<sup>779</sup> -debido a la teoría de la desecularización y al fenómeno del resurgimiento religioso-. Esto demostraría que la teoría de la secularización bergeriana constituye tan sólo un momento (de crisis) dentro de un marco comprensivo más general que conformaría su verdadero paradigma religioso: la teoría del <nomos religioso> (defensa de las potencialidades del <dosel> religioso). Es decir, nos encontramos con que Berger lleva a cabo una doble lectura de la modernización. Por un lado, el paso que realiza al considerar al proceso de modernización como equivalente a la secularización (lo que legitima la teoría de la secularización), y que constituiría el aspecto negativo de la modernización. Por otro lado, la retractación que a partir de finales de los setenta -aunque explicitado en la década de los noventa-, hace sobre esta argumentación (“El mundo no se está secularizando a medida que se moderniza”<sup>780</sup>; “El mundo del próximo siglo será tan

---

Leuven University Press, pág. 51

<sup>778</sup> José Casanova ha explorado los usos sociales del término basándose en la noción de “realidades múltiples” derivadas de A. Schütz. (Ver: Sánchez de la Yncera, I- Beriain, J. (2012), “Tiempos de Post-secularidad: desafíos de pluralismo para la teoría”, en *Dialécticas de la postsecularidad: pluralismo y corrientes de secularización*, Barcelona, Anthropos.

<sup>779</sup> Mathewes, CH. T. (2006), “An interview with Peter Berger”, *The hedgehog Review*, Spring-Summer.

<sup>780</sup> Berger, P. (1993), *The desecularization of the world*, op. cit., pág. 12

religioso como el mundo de hoy”<sup>781</sup>) que determina el paso hacia su teoría de la desecularización (cambio de paradigma religioso). Este argumento, como se ha señalado anteriormente, se advierte cuando comprueba empíricamente que el dualismo modernidad-secularización no corresponde a la realidad.

Por su parte, José Casanova considera que en Berger se ha producido un “cambio de rumbo”<sup>782</sup>, al no considerar ya la modernización como ligada a la secularización. Este cambio de orientación responde, señala Casanova, a una mera constatación empírica del fenómeno religioso actual. Además, este autor realiza una crítica a la concepción negativa bergeriana que identifica modernización y secularización. Por el contrario, Casanova defiende un posicionamiento positivo de dicha concepción y señala que la secularización conduce a una modernización religiosa. Además, Casanova sigue la línea del revisionismo bergeriano y señala que “no podemos seguir manteniendo que la modernización lleva ineludiblemente a la desaparición de la religión”<sup>783</sup>. Esto nos llevaría a no entender los movimientos religiosos que aparecen por todo el mundo, a no entenderlos como fundamentalismos reaccionarios ante los secularismos sino a entenderlos como fenómenos mucho más complejos. Tampoco podemos seguir manteniendo las concepciones secularistas, muy naturales en Europa, para poder entender las “transformaciones religiosas globales”<sup>784</sup>. José Casanova, al contrario que el primer Berger, considera que el binomio hay que entenderlo en la medida en que la secularización es igual a una modernización religiosa. Por tanto, la secularización adquiere una significación positiva como potenciadora del fenómeno religioso.

En José Casanova también encontramos el denominado <error de la teoría de la secularización>. Sin embargo, aquí no es el autor el que lo sufre fruto de sus predicciones, sino el que lo descubre y denuncia en otras teorizaciones. Es decir, ahora, la debilidad de la teoría de la secularización se debería al uso inapropiado de los conceptos de secularización y modernización en el transcurso de la diferenciación de los

---

<sup>781</sup> Ibíd., pág. 12

<sup>782</sup> Casanova, J. (2002), “*Religiones públicas en el mundo global*”, op. cit., pág. 65

<sup>783</sup> Ibíd., pág. 65

<sup>784</sup> Casanova, J. (2010), “Lo secular, las secularizaciones y los secularismos”, op. cit.

sistemas sociales funcionales. Frente a los que consideran que la desinstitucionalización -privatización de las prácticas y la fe religiosas- y el recluimiento de éstas en espacios cada vez más personales llevaría a una mayor secularización, José Casanova considera que la pérdida de las funciones y la tendencia a la privatización no implican necesariamente una pérdida de la relevancia e influencia de la religión, ya sea en el área política y la cultura de una sociedad, o en la conducción de la vida personal. José Casanova, al contrario que Berger -y próximo a las consideraciones de D. Hervieu-Léger y Grace Davie-, cree que la secularización debe ser rescatada como teoría de la modernidad y debe ser superada como modelo explicativo. Por el contrario, introduce en el debate la propuesta de mantener a la secularización como marco teórico explicativo del resurgimiento religioso. Además, considera que la secularización, como forma de construir la realidad social, es también constructora de lo religioso como fenómeno social. Por tanto, el resurgimiento religioso podría interpretarse como resultado de una construcción ideológica donde lo secular adquiere su sentido<sup>785</sup>. Todo esto no se entendería en José Casanova sin su teoría del revisionismo. Esta teoría representa un intento de superar la identificación del binomio modernización-secularización europeo como marco explicativo, en favor de una concepción que otorga una perspectiva global de la secularización que trasciende las particularidades históricas territorializadas y configura una teorización universalmente plausible de la religión en la modernidad. Los análisis históricos de José Casanova han determinado que existían innumerables deficiencias en la teoría tradicional de la secularización, tanto en la tesis del declive de las creencias y las prácticas religiosas como en la tesis de la privatización. Por otro lado, han potenciado la tesis de la diferenciación funcional de las esferas sociales y de la religión:

*“Mientras que las subtesis de la decadencia y de la privatización han sufrido numerosas críticas y revisiones en los últimos 15 años, la comprensión, sin embargo, de la secularización como un proceso singular de diferenciación funcional de las esferas o subsistemas diversos de las sociedades modernas, queda incontestada de forma relativa en las ciencias sociales, en particular en la sociología europea”*<sup>786</sup>.

Desde el punto de vista de la relación que existe entre la secularización y la desinstitucionalización, Hervieu-Léger -siguiendo una argumentación próxima a José

---

<sup>785</sup> Marco Vaggione, J. (2005), “Entre reactivos y disidentes. Desandando las fronteras entre lo religioso y lo secular”, op. cit.

<sup>786</sup> Casanova, J. (2012), *Genealogías de la secularización*, Barcelona, Anthropos, pág. 36

Casanova- advierte que esta desinstitucionalización, es debida a un proceso de secularización interna a nivel institucional. Es decir, parafraseando a Peter L. Berger, es la propia institucionalización del campo religioso la que porta en sí misma las “semillas” de la secularización. Esta secularización implicaría una pérdida del dominio de las instituciones religiosas y una recomposición de las representaciones religiosas cada vez más autónomas y descentralizadas.

Por su parte, Grace Davie defiende que este proceso de desinstitucionalización viene ya determinado por lo que Peter Berger definía en la década de los setenta como “la situación de mercado”<sup>787</sup>. Grace Davie retoma esta teorización clásica bajo lo que denomina como “paso de la obligación al consumo”<sup>788</sup> y se encuentra aquí muy próxima a la posición bergeriana que señalaba la importancia que representaba para la modernidad el “paso del fatalismo a la elección”<sup>789</sup>. Esta circunstancia posibilita una desinstitucionalización cuyo fenómeno resultante es la privatización y la individualización. Ahora, el individuo se convierte en consumidor selectivo sin la ventaja de las interpretaciones religiosas tradicionales y autoritarias. Es decir, sin la protección del palio sagrado que suponía la institucionalización tradicional de la religión, donde todo quedaba legitimado desde un nomos sagrado que daba plausibilidad a la vida cotidiana. Ahora, es el individuo el que de forma autónoma debe buscar ese sentido en las diferentes ofertas que se le presenta (religiosas y no religiosas).

---

<sup>787</sup> Martín Huete, F. (2007), *El problema de la secularización en el pensamiento de Peter L. Berger*, op. cit., págs. 520-530

<sup>788</sup> La religión se transforma, a través de la diferenciación y de la diversificación, en una pluralidad de interpretaciones, cuya finalidad es la de ofrecer a los individuos definiciones del mundo. Estas interpretaciones pretenden establecer identidades, libertad y emancipación respecto a las normatividades comunitarias y trascendentes. Surge en la modernidad, la <religión a la carta>. En el nuevo marco religioso, la religión institucional ha sufrido un proceso de segmentación en la vida social, dando lugar a la <privatización de la religión>. El individuo -ahora consumidor- se encuentra ante una situación de mercado religioso, en el que la mercantilización de lo trascendente y su interacción con las identidades individuales queda reducido al ámbito de la elección y de la preferencia. En su intención de supervivencia ante la crisis de la modernidad, la religión utiliza mecanismos retóricos. Mediante estos mecanismos, la religión pretende convencer y persuadir a la población de individuos (consumidores), siguiendo los parámetros e intereses que más le benefician mercadológicamente. Los medios de comunicación son los principales mecanismos retóricos que utiliza la religión, principalmente, para construir nuevas estructuras de plausibilidad adaptadas a la modernidad. A través de ellos, se produce una acomodación cognitiva o <aggiornamento> de los valores, ideas y creencias a la actual situación de mercado religioso.

<sup>789</sup> Ver: Berger, P. (1978), “Opciones del pensamiento religioso”, op. cit; Berger, P. (1997), “Pluralismo y dialéctica de la incertidumbre”, op. cit.



Se produce, por tanto, una institucionalización del consumo y de la pluralización. Esta pluralización tiene un efecto secularizador que, según el autor, hace que disminuya la influencia de la religión en la sociedad y en los individuos. La consecuencia más directa e institucional es, como se ha señalado anteriormente, el fenómeno de la <privatización de la religión>. Las definiciones religiosas de la realidad pierden sus categorías de certidumbre y verdad, pasando a ser meros objetos de elección. Existe una tensión constitutiva en el individuo, debido a la pluralidad de dinámicas y definiciones contrarias de una misma realidad, desde las cuales se pretende la libertad y la opcionalidad. Por el contrario, aparece también lo que G. Davie denomina como <tolerancia>. Esta tolerancia es una característica de todos aquellos que afirman que la diversidad religiosa es beneficiosa y no perjudicial para el pacífico coexistir de las diferentes formas de religión, frente a los que mantienen una tendencia a las condiciones monopólicas de la religión. Este clima de tensión e incertidumbre, son un caldo de cultivo propicio para la aparición de las crisis de sentido, desde las inseguridades existenciales y sus angustias resultantes. El paso de la obligación al consumo constituye, a juicio de Grace Davie, uno de los cambios más profundos que la modernidad y el proceso de secularización han producido dentro de la condición humana. Además, significa uno de los efectos más trascendentales que la modernidad ha traído consigo para la religión, tanto en lo referente a su condición social (instituciones religiosas) como en su condición de conciencia individual.

Hervieu-Léger, coincidiendo con las argumentaciones del segundo Berger, José Casanova y Grace Davie, considera que:

*“La secularización no es en principio la ruina de la religión en el mundo moderno. Por el contrario, es la conjunción de los procesos de reordenamiento de las creencias que se da en una sociedad en la que el motor es la insatisfacción respecto a las expectativas que ella misma suscita, y en la que la condición cotidiana es la incertidumbre, ligada a la búsqueda interminable de medios de satisfacerla”*<sup>790</sup>.

Es muy llamativa la concepción que Hervieu-Léger tiene sobre el revisionismo cuando afirma que “la secularización viene definida en virtud de una ruptura con la teoría de la modernización debido, fundamentalmente, a un necesario proceso de

---

<sup>790</sup> Hervieu-Léger, D. (1999), *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, op. cit., pág. 42



revisión del concepto de secularización dominante”<sup>791</sup>. Hervieu-Léger indica que, paradójicamente, la secularización (crisis de sentido) es parte de estímulos del crecimiento y reordenamiento de la religión para satisfacer las necesidades existenciales creadas por la modernidad. Si la secularización se refiere al proceso de diferenciación que posibilita el acabamiento de los tradicionales monopolios religiosos, los fragmentos en competencia que de ello surgen, obligados ahora adoptar estrategias de oferta y visión mercantil, podrían encontrar un inesperado y fortalecido vigor en esta situación pluralista secular y competitiva. Así pues, podríamos resumir el discurso de Hervieu-Léger, respecto de la secularización, a través de cuatro fases donde, en cada una de ellas, se puede ver su relación con el primer Peter Berger, José Casanova y Grace Davie progresivamente: 1ª. Defensa de la teoría de la secularización “fuerte” y concepción negativa de la misma (1985-1986); 2ª. Etapa revisionista y de progresivo vaciamiento de la teoría de la secularización clásica (1986-1996); 3ª. Posicionamiento en torno a una concepción “débil” de la secularización (1996-2007); 4ª. Configuración de una teoría de la secularización “débil” como proceso de desregulación del creer (2007-2014). Esta concepción “débil” de la secularización en Hervieu-Léger viene determinada por la creencia religiosa moderna y por los procesos de recomposición, orientación y autonomía de los que precisa para dar respuesta a la incertidumbre y a la crisis de sentido de la modernidad. La ruptura con la concepción clásica de la secularización, que separaba lo sagrado de lo profano dentro de un ordenamiento nómico, produce lo que la autora define como <desregulación del creer>. Este fenómeno conduce, a su vez, a la desinstitucionalización de la creencia religiosa por dos motivos: 1º. Por una secularización interna (institucional) que da más importancia a lo emocional que a lo organizacional; 2º. Por una incapacidad manifiesta de dichas organizaciones eclesiales de dar sentido a las necesidades existenciales actuales.

Por último, la posición de Grace Davie se alinea con las argumentaciones del segundo Peter Berger, la segunda Hervieu-Léger y las de José Casanova. Es decir, defiende que la secularización no lleva a la pérdida de la religión en el mundo moderno sino a la recomposición de las creencias y expresiones religiosas (idea central de su obra *Identities religieuses en Europe* (1996). Parafraseando a Berger, considera que

---

<sup>791</sup> Hervieu-Léger, D. (1993), *La religion pour mémoire*, op. cit., pág. 9

”el mundo moderno sigue siendo tan rabiosamente religioso como siempre”<sup>792</sup>, pues los hechos empíricos son innegables. Sin embargo, podemos observar una particularidad en el pensamiento de Grace Davie que recoge de José Casanova y la diferencia del primer Berger y la segunda Hervieu-Léger. Esta particularidad consiste en dar una mayor importancia a la localización del desarrollo del binomio modernización-secularización para determinar, en mayor o menor medida, su disociación. Para fundamentar esta posición Grace Davie parte de la obra de José Casanova *Public Religion in the Modern World* (1994), donde éste defiende que la capacidad con que la secularización afecta más o menos a una determinada zona geográfica depende, en gran medida, del papel público de la religión y de cómo cada sociedad interacciona con el aggiornamento o atrincheramiento respecto al fenómeno de la modernidad, el pluralismo y la democratización social. Grace Davie no formula una teorización general en torno a la inconsistencia de relacionar directamente modernización y secularización, sino que es el lugar de desarrollo de dicho binomio el que condiciona el grado de ruptura relacional. Por otro lado, observamos cómo Grace Davie se posiciona más próxima al pensamiento de la segunda Hervieu-Léger respecto de la concepción positiva de la persistencia de la religión cuando defiende que “el proceso de secularización revela no consistir tanto en la desaparición total de la religión, sino en la constante reorganización de la naturaleza de la religión y sus formas”<sup>793</sup>.

## 2. 2. Los <lugares de la secularización>: secularización europea y excepcionalismo americano.

La secularización, como ya se ha indicado, no tiene el mismo impacto en todas las partes del mundo. Existen <lugares> donde la secularización se desarrolla plenamente, y <lugares> donde encuentra más resistencia, incluso <lugares> donde se dan procesos de desecularización. Para la mayoría de la comunidad sociológica, en la actual era de la desecularización, la secularización sigue teniendo un impacto y una distribución geográfica similar a la planteada en la era de la secularización de la década de los sesenta y los setenta. Es decir, un fuerte bipolarismo constituido, por un lado, por el

---

<sup>792</sup> Davie, G. (2012), “Excepcionalismo religioso europeo”, op. cit., pág. 3

<sup>793</sup> Davie, G. (2007), *Sociology of religion*, op. cit., pág. 60

binomio Europa-Estados Unidos y, por otro lado, el resto del mundo. La secularización europea sigue siendo la excepción en el mundo por ser el lugar donde ésta ha alcanzado sus mayores niveles de realización ideológica. Por otro lado, estaría Estados Unidos que representaría un caso paradigmático dentro de la teoría de la secularización, por ser una de las sociedades más modernas del mundo y con grandes y arraigadas convicciones religiosas. Otro grupo lo conformaría el llamado <resto del mundo>, es decir, países con similares tradiciones culturales y religiosas que los anteriores, pero donde la teoría de la secularización sufre daños debido a dos factores fundamentales: la persistencia de las religiones tradicionales y el resurgimiento religioso fundamentalista que actúa como fuerza de resistencia o de nueva reconquista frente a la secularización occidental. Principalmente, dentro de estos nuevos movimientos de revitalización de la religión destacan el fundamentalismo musulmán y el protestantismo evangélico:

*“La religión es a la vez un fenómeno importante y ambivalente en la sociedad occidental contemporánea. Esto es cierto en ambos lados del Atlántico a pesar de las significativas diferencias entre los Estados Unidos y Europa en cuanto a la situación social de la religión. En los Estados Unidos la religión continúa ocupando una posición importante en la vida pública y, en forma enteramente voluntaria, continúa recibiendo la adhesión formal de mucho más de la población en sus cuerpos organizados. En Europa, a pesar de la supervivencia de grados diversos de establecimiento legal en varios países, la participación popular en la religión organizada se queda considerablemente atrás de la religiosidad conspicua de las masas del otro lado del Atlántico”*<sup>794</sup>.

Confirmando los planteamientos sobre la <localización> específica de la secularización, algunos sociólogos fundamentan sus teorías sobre <la decadencia de la religión de iglesia><sup>795</sup>. Según esta teoría, si comparamos los hallazgos europeos y norteamericanos en cuanto a la localización social de la religión de iglesia y tomamos en cuenta las diferencias de carácter de la religión de iglesia en la sociedad europea y la

<sup>794</sup> Berger, P- Luckmann, Th. (1963), “Sociology of religion and sociology of knowledge”, op. cit., pág. 417. Luckmann, por su parte, está de acuerdo con Berger aunque con algunas excepciones: “Si se contemplan los hallazgos de la investigación sobre la religión de iglesia en los Estados Unidos contra este trasfondo histórico, resulta sorprendente que muestren tanta semejanza con los datos europeos. Es cierto que al principio esta semejanza no es obvia. Menos gente parece participar en la religión de iglesia que en Europa, si se basa la comparación en la concepción europea de la participación nominal. En cambio, cualesquiera que sean los criterios empleados, las cifras de participación y adhesión son mucho mayores en los Estados Unidos. La diferencia es particularmente notable en el caso del protestantismo, ya que las tasas de la participación católica son relativamente elevadas también en Europa” (Luckmann, Th. (1969), “La decadencia de la religión de iglesia”, op. cit., pág. 131).

<sup>795</sup> Ver: Luckmann, Th. (1963), “On religion in modern society: Individual consciousness, world view, institution”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 2.

norteamericana, llegaremos a la conclusión de que la religión tradicional de iglesia fue empujada hacia la periferia de la vida <moderna> en Europa y se volvió más <moderna> en los Estados Unidos, al sufrir un proceso de secularización interna. Es decir, en Europa la función de la religión consistía en reivindicar las categorías fijas de la sociedad tradicional, mientras en los Estados Unidos, la religión sufrió una adaptación positiva respecto a los portadores de la secularización (sobre todo a la movilidad social, la competencia y el individualismo). La religión, por tanto, abandona en los Estados Unidos las funciones que desempeñaba en Europa. En este sentido, se ha mantenido que Europa es el reservorio occidental de la religión tradicional y que Estados Unidos<sup>796</sup> es el lugar propio del desarrollo occidental de la secularización moderna. Por otro lado, también se ha defendido que no puede mantenerse ninguna teoría simple unilineal y unidimensional de “secularización” de la sociedad moderna, pues la secularización requiere <lugares> de desarrollo y mantenimiento plausible de sus estructuras. José Casanova defiende esta posición basándose en la argumentación semántica del término secularización:

*“Los sociólogos de la religión americanos tienden a ver las cosas de forma diferente y restringen prácticamente el uso del término secularización a su significado más limitado referido al declive de las creencias y las prácticas religiosas entre los individuos. No se trata tanto de que ellos cuestionen la secularización de la sociedad sino simplemente de que lo dan por supuesto como un hecho sin importancia”*<sup>797</sup>.

Dentro de la sociología de la religión actual (postsecular) se viene discutiendo, desde la década de los noventa, si el fracaso de la teoría de la secularización estaría o no determinado por su diferente desarrollo, implantación o <excepcionalidad> en los llamados <lugares de la secularización> postsecular. Aparece así, una corriente revisionista dentro de la sociología y, en particular, en algunos sociólogos que se han visto obligados a reformular sus planteamientos originales respecto a las explicaciones sobre el desarrollo bipolar (Europa y EE.UU) de la secularización en las sociedades occidentales. Un ejemplo especialmente llamativo de este revisionismo o

---

<sup>796</sup> “Mientras que las ideas religiosas desempeñaron originalmente un papel importante en la configuración del <sueño norteamericano>, hoy las ideas seculares del sueño norteamericano invaden la religión de iglesia. Las funciones culturales, sociales y psicológicas realizadas por las iglesias para la sociedad norteamericana en conjunto, al igual que para sus grupos sociales, sus clases e individuos, serían consideradas <seculares> más bien que <religiosas> en la concepción tradicional que de ellas tienen las iglesias”. (Luckmann, Th. (1969), “La decadencia de la religión de iglesia”, op. cit., págs. 134-135).

<sup>797</sup> Casanova, J. (2012), *Genealogías de la secularización*, op. cit., pág. 60

“falsacionismo empírico” es el Peter L. Berger. Esta sentencia empírica y científica que viene determinada por el denominado “error bergeriano”<sup>798</sup> ha trastocado plenamente los postulados bergerianos que se fundamentaban sobre ella, principalmente los que determinaban los llamados “lugares de la secularización”.

Por otro lado, nos encontramos con las teorías de autores como D. Hervieu-Léger y G. Davie, que han sabido descifrar conceptualmente el problema de la excepcionalidad de la secularización y sus teorías han servido como referente gnoseológico y legitimador de este proceso revisionista de otros autores. Finalmente, nos encontramos con el planteamiento metodológico de José Casanova, -que destaca por su contribución a este debate con su <teoría de la desprivatización de la religión contemporánea>-. Este autor cree que, aunque existen algunas dimensiones de la secularización que han perdido vigencia, aún la secularización debe ser rescatada como teoría de la modernidad. La propuesta de José Casanova consiste en presentar la secularización como una teoría de la diferenciación entre esferas seculares y religiosas, pero rechazando la privatización de la religión como una parte válida de la misma<sup>799</sup>. Así pues, estos desencuentros denotan la necesidad de buscar marcos normativos de consenso respecto a la legitimación del resurgimiento religioso-político, sobre todo, después de los problemas de aplicación de los modelos explicativos sobre la secularización en las diferentes localizaciones (sobre todo en Europa y en Estados Unidos). Una solución posible sería la de adoptar, como afirma Casanova, perspectivas más globales y comparativas<sup>800</sup>.

---

<sup>798</sup> Recordemos que el denominado “error bergeriano” está relacionado con el revisionismo que se produce cuando su paradigma vigente en los años sesenta: modernización=secularización, es refutado empíricamente debido a los procesos de revival religioso y de resurgimiento político y público de la religión que se producen a partir de la década de los setenta. El pensamiento de Berger es fruto de una errónea comprensión por parte de algunos sectores que pretenden utilizar el carisma ideológico de nuestro autor con intereses varios y aún sin determinar. Por un lado, tenemos un grupo de autores que consideran a Berger como un <rupturista>, en la medida en que su labor en sociología de la religión y, más concretamente, de su teoría de la secularización viene definida por consideraciones tales como: “error de predicción”, (González-Carvajal, J), “cambio de rumbo”, (Casanova, J), “abandono de su anterior posición”, (Bruce, S), “necesaria autocrítica”, (Stark, R), etc. Según estas interpretaciones de su pensamiento sobre la religión, éste se fragmentaría en dos partes bien diferenciadas que darían lugar a ver en Berger dos posibles paradigmas sin ninguna relación entre sí. Estos paradigmas estarían legitimados por la teoría de la secularización, que abarcaría hasta la década de los noventa y, por otro lado, la teoría de la desecularización, que surgiría a partir de esa década.

<sup>799</sup> Casanova, J. (2001), “Globalizing catholicism and the return to a <universal> church”, op. cit.; Ver también: Casanova, J. (1994), *Public religion in the modern world*, op. cit.

<sup>800</sup> Casanova, J. (2002), “Religiones públicas en un mundo global”, op. cit., pág. 74. Actualmente, José Casanova cree que es necesario, dentro de la sociedad postsecular actual, desarrollar una sociología y una antropología de lo secular. Disciplinas que hasta hace diez años sólo estudiaban el problema de la

José Casanova cree que el modelo tradicional de secularización ofrece una explicación plausible de la evolución europea, pero no de la americana. Esto se debe a que “el nuevo paradigma estadounidense le ha dado la vuelta al modelo de secularización europeo”<sup>801</sup>. Lo mismo pasa con el paradigma americano alternativo que relaciona la vitalidad religiosa con los libres mercados, pues funciona relativamente bien en los EE.UU y no en Europa. Ninguno ofrece, afirma Casanova, una explicación válida para las variaciones internas en el marco de Europa. Y ninguno sirve para abordar otras zonas y religiones del mundo. En este sentido, señala que: “Necesitamos dirigir nuestra atención más allá de Europa y de Occidente y adoptar una perspectiva más global”<sup>802</sup>.

Recientemente, José Casanova ha establecido dos factores muy importantes a la hora de explicar el excepcionalismo europeo:

1º. Si el proceso de modernización no es capaz de explicar la secularización europea, habría que buscar otro modelo explicativo. Ese modelo explicativo, el autor lo ve al considerar que la secularización europea hay que entenderla como un proceso de desconfesionalización de los estados, de las naciones y de los individuos. Es decir, este proceso de desconfesionalización se debe a un previo proceso histórico de confesionalización. Este proceso explicaría mejor que cualquier otro, advierte Casanova, el proceso de secularización en Europa. Por el contrario, en EE.UU no habría habido una confesionalización histórica del estado que poder desconfesionalizar. Había iglesias establecidas en las distintas colonias, pero no representarían ni al 20 por ciento de la población. Por el contrario, en Europa, las iglesias eran de obligado confesionalismo para todos los individuos.

2º. Otro factor determinante, es el que considera que las sociedades europeas son homogéneamente muy religiosas y no han tenido la experiencia del pluralismo religioso. Por ese motivo, debido a la emigración, al desconfesionalismo y a la reconversión de los individuos a cualquier religión, aparece en estas sociedades europeas una problematización no existente anteriormente. Por el contrario, las

---

religión, se deben reconvertir hoy, en abanderadas del estudio del concepto de secularización. (Ver: Casanova J. (2010), “Lo secular, las secularizaciones y los secularismos”, op. cit.)

<sup>801</sup> Casanova, J. (2012), *Genealogías de la secularización*, op. cit., pág. 35

<sup>802</sup> Casanova, J. (2002), “Religiones públicas en un mundo global”, op. cit., pág. 74

sociedades americanas no presentan esta tesitura debido a que en ellas el pluralismo religioso es una seña socialmente identitaria y constitutiva.

Volviendo al revisionismo bergeriano, es necesario recordar que la nueva cosmovisión o paradigma religioso actual (deseccularización) nos permite observar cómo la posición bergeriana ha cambiado radicalmente respecto a sus originales planteamientos sobre la localización de la secularización. Este revisionismo metodológico bergeriano viene determinado por el argumento que acerca a Berger a la posición de G. Davie y D. Hervieu-Léger, donde se produce una fractura respecto de sus originales planteamientos que apostaban por una fuerte bipolaridad en cuanto a la localización de la secularización entre Europa y Estados Unidos. Es decir, si anteriormente Berger consideraba que Europa era la región geográfica donde mejor se desarrollaba la teoría de la secularización y que ésta perdía valor y credibilidad tanto mayor es la distancia de Europa y, por otro lado, se refería a los Estados Unidos como una región que dificultaba bastante la teoría de la secularización por su fuerte carácter religioso; por el contrario, ahora advierte que se ha producido un cambio radical en su percepción. Ch. Mathews resume el pensamiento bergeriano del siguiente modo:

*“Yo diría que Estados Unidos es menos religioso de lo que parece, porque tiene una élite cultural fuertemente secularizada o europeizada... Europa es menos secular de lo que parece por el tipo de cosa que Davie señala como “creer sin pertenecer”, también “pertenecer sin creer” es igualmente importante”*<sup>803</sup>.

Berger establece que esta nueva reorganización estructural de la secularización geográfica viene determinada, fundamentalmente, por dos fenómenos socio-religiosos: 1º. La nueva configuración de la identidad religiosa. Peter L. Berger coincide aquí con Hervieu-Léger y su teoría de la transformación de la religión en las sociedades occidentales: <bricolaje o recomposición de lo religioso>; 2º. El fenómeno de los fundamentalismos y su interacción con la laicidad contemporánea (Grace Davie).

El análisis sociológico de la religión europea y su excepcionalidad respecto a la fuerza de la religión y su configuración fuertemente secular está siendo llevado a cabo,

---

<sup>803</sup> Mathews, Ch. T. (2006), “An interview with Peter Berger”, op. cit.



fundamentalmente, por D. Hervieu-Léger y Grace Davie<sup>804</sup>. Según estas autoras, las creencias religiosas están sufriendo un proceso de recomposición donde hay una carencia de experiencias trascendentes y mucho más elegidas de tradiciones culturales diferentes a la cristiana. Es la religión de consumo o lo que ya señalaron anteriormente Berger y Luckmann como <supermercados religiosos> o, como diría F. Lenoir <la metamorfosis de Dios, la estandarización de las creencias><sup>805</sup>, etc. Estas dos autoras creen que la secularización no lleva irremediablemente a la crisis de la religión en las sociedades modernas occidentales, como si creía el primer Berger. Al contrario, lo que se produce es un <bricolaje> o recomposición de las creencias, que sigue a una previa descomposición de la religión, que se deriva hacia un individualismo o privatización de la religión muy próxima al pietismo protestante y al quietismo católico que defiende Hervieu-Léger<sup>806</sup>. De igual modo, esta autora defiende dos argumentos para explicar el fenómeno de la excepcionalidad europea y su interacción con el proceso de secularización: 1º. Considera que se está produciendo un proceso de secularización cuantitativa, es decir, una <desinstitucionalización de la religión> que afecta a las creencias y a las adhesiones religiosas. Este fenómeno es el denominado “*believing without belonging*”; 2º. Confiere un enfoque teórico a la religión y considera a ésta como <hilo de memoria>. A partir de esta concepción, se puede entender mejor la excepcionalidad europea, pues “las sociedades modernas (especialmente las europeas) no son menos religiosas porque sean cada vez más racionales, sino porque sean cada vez menos capaces de mantener la memoria que se encuentra en el corazón de la existencia religiosa”<sup>807</sup>.

---

<sup>804</sup> Davie, G. (2000), *Religion in modern Europe. A memory mutates*, op. cit; Davie, G-Hervieu-Léger, D. (1996), *Identities religieuses en Europe*, op. cit.

<sup>805</sup> Lenoir aparece como un claro opositor a los sociólogos revisionistas (Berger y D. Martín, entre otros) que entonaron el mea culpa cuando acontece el <retorno de lo religioso> considera que “al igual que la idea de una modernidad que eliminara ineluctablemente lo religioso sería una falacia, las nociones de <desecularización> o de <fin de la modernidad> son igualmente ilusorias.” (Ver: Lenoir, F. (2003), *La metamorfosis de Dios*, op. cit.).

<sup>806</sup> Esta concepción légeriana deriva de Durkheim. Este autor señalaba en su obra “*Les formes élémentaires...*” (1993), el desplazamiento de lo sagrado hacia realidades laicas. En concreto, creía que en las sociedades modernas, articuladas por la división del trabajo social, el “nuevo evangelio” tenía que descansar necesariamente en la sacralización del individualismo en tanto que único elemento capaz de ser compartido por la conciencia común. La tesis de la secularización que Weber defiende, Durkheim sostiene la tesis de la transformación de lo sagrado. (Hervieu-Léger, D. (1999), *Le pèlerin et le converti*, op. cit., pág. 173).

<sup>807</sup> Arroyo Menéndez, M. (2006), “La religión de los europeos. Tres libros significativos”, op. cit., pág. 123



Por su parte, G. Davie mantiene que este fenómeno de la <excepcionalidad europea> se debe a la secularización cuantitativa o separación ideológica emergente entre las instituciones religiosas (iglesias) y los individuos, cuyas creencias religiosas básicas resisten al impacto secularizador. Grace Davie encuentra tres motivos de explicación a esta situación: 1º. La modernización y el pluralismo religioso pueden coexistir con una fuerte presencia de la religión; 2º. La crisis del marco nómico legitimador del sentido social propio de las generaciones pasadas o <bóveda sagrada><sup>808</sup>, aparece lo que la autora denomina como religión <vicaria> o reminiscente, conservadora de esas creencias básicas que mantiene vigente las <estructuras de plausibilidad> de las instituciones religiosas y las creencias de los individuos; 3º. La influencia americana, o proliferación de Nuevos Movimientos Religiosos que tiene su origen allí y que tienden a configurarse y manifestarse en territorio europeo. Esto permite que la situación de la religión en Europa adopte una identidad plural, poco cohesionada y, por consiguiente, secularizada. Surge, entre estas autoras, un debate que trata de dar una explicación al por qué de la excepcionalidad europea. Un debate que gira en torno a los conceptos de believing y belonging (creer y pertenecer). Como antes se ha señalado, Hervieu-Léger da prioridad al “pertenecer sin creer” o desinstitucionalización religiosa y G. Davie da prioridad al “creer sin pertenecer” o <creencial débil, vicaria>.

A modo de conclusión, podemos observar cómo los planteamientos de ambas autoras (una apuesta más por la secularización cuantitativa y la otra por la secularización cualitativa) son perfectamente validos para fundamentar y defender la tesis de la <secularización en la era de la desecularización>. Una tesis que parte necesariamente de dos procesos que legitiman la propuesta teórica que pretendo defender con esta tesis doctoral, primero de un proceso de desinstitucionalización (Hervieu-Léger) y, segundo, un proceso de <creencia débil> aunque relativamente latente o <vicaria>. Tanto D. Hervieu-Léger como G. Davie han sabido descifrar conceptualmente el problema de la excepcionalidad de la secularización y sus teorías

---

<sup>808</sup> Berger establece que si la cultura es construida socialmente, también debe ser mantenida socialmente. El interés del autor se dirige al problema cognitivo de la legitimación, es decir, la tarea de explicar o justificar el orden social de manera tal que los arreglos institucionales resulten subjetivamente admisibles dentro de estructuras sociales de plausibilidad. Considera que el universo simbólico cumple legítimamente las funciones de legitimación que se le otorgan. Berger indica que las legitimaciones no se refieren al ejercicio de razonamiento científico, sino que se constituyen en el seno del pensamiento simbólico, apareciendo como aquello susceptible de ser creído.

han servido como referente gnoseológico y legitimador de este proceso revisionista de otros autores.

Por último, nos encontramos con la sociología de la religión de José Casanova y su teoría de la localización de la secularización. Para solventar el problema de la secularización como “mito europeo”, este autor propone una perspectiva global que supere el debate estéril de la secularización más allá de los <excepcionalismos europeos y americanos>. Para ello, se debería disociar definitivamente la teoría de la secularización europea de las teorías generales de la modernización, pues el concepto de secularización europeo se refiere a un proceso histórico particular de transición de la cristiandad occidental y pudiera no ser aplicable a otras religiones mundiales con diferentes modos de estructuración de lo sagrado y lo profano. Esto hace que la situación europea sea única y excepcional. Ha sido la tendencia europea a unir procesos de secularización a procesos de modernización la raíz del problema. José Casanova considera que, pese a la existencia de datos contrarios a la teoría de la secularización, no es la realidad la que ha cambiado sino nuestra percepción de esa realidad. Nos encontramos en un cambio radical en el ámbito intelectual y en las cosmovisiones de fondo que sostienen nuestro consenso socio-científico. La secularización, como forma de construir la realidad social, es también constructora de lo religioso como fenómeno social. Por tanto, el resurgimiento religioso podría interpretarse como resultado de una construcción religiosa donde lo secular adquiere su sentido.

## 2. 3. Los agentes de la persistencia de la secularización.

Respecto a los agentes que posibilitan la persistencia de la secularización en la actualidad, tanto Peter L. Berger, como D. Hervieu-Léger, José Casanova y Grace Davie coinciden en señalar que la pluralización, la privatización, la diferenciación, la globalización, la individualización de la religión, son los más importantes (agentes primarios); aunque también hay otros que catalogaríamos de agentes secundarios (Nuevos Movimientos Religiosos, fundamentalismo, relativismo, etc) que dibujan el panorama actual del fenómeno religioso. Sin embargo, es necesario señalar que estos agentes primarios no tienen la misma capacidad secularizadora para nuestros autores.

Por tanto, no podemos definirlos como agentes propiamente secularizadores sino como agentes potenciadores del debate de la secularización en la actualidad. Esto se debe, principalmente, al cambio de paradigma religioso que se ha producido en algunos de ellos (Berger y Hervieu-Léger). Estos agentes, que dentro del paradigma anterior (secularización “fuerte”) eran sinónimos de crisis de la religión, son ahora interpretados como potenciadores de religión dentro de un marco secularizador “débil”.

Si tomamos al primer Peter L. Berger como ejemplo de paradigma de la secularización “fuerte”, podemos observar cómo la pluralización, la privatización, la desinstitucionalización, la individualización, etc., que conducían irremediabilmente a la crisis de la religión (tradicional); son ahora, dentro del marco normativo del paradigma de la secularización contemporánea (secularización “débil”), agentes que actúan de una forma contraria, potenciado la religión dentro de un marco de secularización “débil” (formas modernas de religión). Esto mismo ocurre con los demás autores, pasan de concebir los agentes de la secularización (secularización “fuerte”) a agentes de la persistencia de la secularización (secularización “débil”). Ante esta situación, la pregunta que procede sería: ¿Qué ha determinado este cambio en la forma de entenderlos?. Y la respuesta sería el marco de sentido en el que se desarrollan y que no es otro que la secularización contemporánea o “débil”. Una respuesta que está muy relacionada con la que dió Peter Berger cuando, al pretender legitimar su proceso de desecularización, afirmaba que nos encontramos inmersos en un cambio en la forma de comprender la creencia.

Entre nuestros autores, encontramos una serie de puntos de encuentro y desencuentro respecto a las consecuencias que se han producido; debido a la secularización en las sociedades modernas y a los fenómenos que son el origen de los actuales agentes de la persistencia de la secularización en la era de la desecularización: el pluralismo, la privatización, la globalización, los fundamentalismos, la individuación y la religión de la inmanencia, etc. Por esta razón, es necesario partir de esos encuentros y desencuentros que los factores que determinaron la secularización moderna (pluralización de los mundos de vida, el pluralismo y la situación de mercado religioso, el relativismo, la crisis de las estructuras tradicionales de plausibilidad religiosa, etc.) han producido en las diferentes teorizaciones de nuestros autores. Esto nos permitirá comprender mejor cómo los agentes portadores de la secularización se han desarrollado,

adaptado, reconfigurado o desestimado en sus discursos sociológicos sobre la persistencia actual de la secularización. De igual modo, el desarrollo personalizado de estos agentes secularizadores nos permitirá comprender mejor los conceptos más importantes de estos autores respecto a sus teorizaciones sobre la secularización y sobre la persistencia de la misma en la actualidad.

### **2. 3. 1. Agentes-portadores de la secularización moderna.**

A tal efecto, procederé a desarrollar algunos de los factores clásicos de la secularización y sus desarrollos en cada uno de nuestros autores:

#### *1. La pluralización de los mundos de vida.*

Como antes se ha señalado, el concepto de <pluralización de los mundos de vida social> representa uno de los agentes portadores de la secularización más importantes y que más han influido en la sociología de nuestros autores. Con objeto de analizar y comprender los fenómenos religiosos que han derivado en la <secularización de la conciencia> en la postsecularidad, un posible marco teórico sería el que contempla las actuales formas de religión como derivadas de un incremento notable de la demanda de sentidos de vida y de experiencia personal, en el contexto de una competencia entre visiones del mundo caracterizadas por el libre tránsito de significados y vínculos de identidad en las sociedades complejas modernas occidentales<sup>809</sup>. Este marco teórico, en sentido weberiano, viene configurado por el desplazamiento del monoteísmo de sentido (interpretaciones tradicionales y únicas configuradoras de la realidad) y la aparición de una pluralidad de relatos, interpretaciones, mundos, etc., de sentido (politeísmo)<sup>810</sup>. Por tanto, por secularización ya no se entiende exclusivamente el proceso de <modernización> y de <racionalización sacralizante> (Weber), sino también el <advenimiento del nihilismo>. En este tipo o modelo de reflexión filosófica ya no se limita a la <genealogía><sup>811</sup> de la secularización, sino que analiza su <resultado>, su

---

<sup>809</sup> Cardín, A. (1997), “Movimientos religiosos modernos”, op. cit.

<sup>810</sup> Beriain, J. (2000), *La lucha de los dioses en la modernidad*, op. cit., págs. 105ss

<sup>811</sup> Ver. Casanova, J. (2012), *Genealogías de la secularización*, op. cit.

<final>. Resultado o final que el mismo Weber identificó con la llegada del <politeísmo>, que es enlazado con la pérdida de sentido y de la libertad. Estaríamos ante lo que Berger denominó como un <colapso de plausibilidad> respecto a las concepciones religiosas tradicionales de la realidad. Este colapso se produce, principalmente, porque la tarea tradicional de la religión, que es precisamente el establecimiento del conjunto de definiciones de la realidad que pueda ser utilizado como un universo común significativo para los miembros de una comunidad, pasa a ser ahora mera construcción de submundos, de universos fragmentarios de significación<sup>812</sup>, cuya estructura de plausibilidad no rebasa en ciertos casos el ámbito de un núcleo familiar. Es decir, la religión sufre un proceso de subjetivación y de privatización debido a la pluralización y relativización de la cultura occidental.

Algunos autores sostienen que la decadencia y la pérdida de relevancia social de la religión tradicional es el resultado inevitable del proceso de socialización<sup>813</sup>. De la misma forma, la diferenciación estructural de las sociedades modernas desencadena un pluralismo de cosmovisiones, valores y normas que se originan en las diversas esferas autónomas<sup>814</sup>. Como antes se señaló, este pluralismo acabará generando un problema de <plausibilidad> que socavará las pretensiones de verdad absoluta que configuraban las cosmovisiones religiosas tradicionales, tendiendo a relativizar su estatus establecido e incuestionable. Esto conduce a un nuevo escenario de la religión: frente a esta crisis de plausibilidad sufrida por la religión en la modernidad postsecular, debido al ataque de la modernización, el pluralismo y la secularización, la solución del problema de la religión

<sup>812</sup> Ver: Berger, P-Kellner, H. (1973), *The homeless mind, Modernization and consciousness*, op. cit., pág. 65; Berger, P- Luckmann, T. (1969): *The social construction of reality*, op. cit., pág. 80; Berger, P-Luckmann, Th. (1967), “Aspects sociologiques du pluralisme”, *Archives de Sociologie des Religions*, 23, pág. 123-124

<sup>813</sup> Luckmann, por el contrario, considera que lo que caracteriza a este proceso de socialización es el ser “fundamentalmente religioso”. El año 1967 debe ser considerado como un momento de inflexión en el desarrollo de la teorización de la religión, ya que en dicha fecha coinciden la publicación del libro de P. Berger y el de T. Luckmann *La religión invisible*. Ambos autores habían escrito anteriormente su célebre *La construcción social de la realidad*, que supuso un nuevo enfoque para la sociología del conocimiento y cuyas tesis principales tuvieron gran repercusión en el estudio de la religión. A partir de esa obra conjunta las propuestas de P. Berger y de T. Luckmann sobre el estudio de la religión se fueron distanciando, debido entre otros motivos, a su polémica en torno a la definición de religión, pues mientras P. Berger defendía una definición sustantiva, T. Luckmann abogaba por una definición de corte funcional. Para ver la trayectoria de dicha relación ver: Estruch, J. (1997), “Introducción”, en P. L. Berger y T. Luckmann., *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, op. cit., págs. 9-27

<sup>814</sup> Beriain, J. (2000), *La lucha de los dioses en la modernidad*, op. cit., pág. 83ss

en una sociedad pluralista es la privatización<sup>815</sup>. Esto significa una drástica reducción espacio-temporal de la religión en las sociedades modernas occidentales dominadas por el proceso de secularización. Sin embargo, fuera de este sector privado, en el área de las instituciones públicas, hay un mayor proceso secularizador. Sin embargo, autores como Peter Berger y José Casanova, defienden que es en este sector público, donde los intentos de politización e ideologización han permitido que la religión haya aumentado y configurado lo que hoy se conoce como <la religión en la plaza pública> y que se da, fundamentalmente en América y no tanto en Europa, donde la instauración de un laicismo más regio establece las bases para que la secularización alcance un máximo de realización tanto a nivel público, como privado o de conciencia. El propio J. Casanova defiende que “la teoría de la secularización debería liberarse de tales sesgos ideológicos liberales y admitir que pudieran existir formas legítimas de religión pública en el mundo moderno”<sup>816</sup>.

Peter L. Berger considera que la secularización ha originado una <pluralización de la vida social> que deriva de la teoría schütziana sobre la parcelación del mundo de la vida cotidiana, en sus distintas esferas de las realidades múltiples. La uniformidad de la vida cotidiana tradicional, debida al marco globalizador de la religión, sufre una diferenciación funcional de realidades o <submundos> que pluralizan el sentido del mundo (mundo de la ciencia, mundo del arte, de la religión, etc.). Los factores fundamentales que dan origen a esta diversidad de mundos de vida social son: el relativismo y el pluralismo. La pluralización conlleva una relativización de todo contenido normativo de la conciencia. La situación pluralista, al socavar los monopolios religiosos, relativiza las cosmovisiones y dificulta la construcción social de estructuras de plausibilidad (sentido y significado). Peter L. Berger mantiene que si en el marco del <nomos> tradicional, las instituciones surgen para evitar el que el hombre estuviera redefiniendo continuamente la realidad y el sentido de su existencia, ahora, debido a las <pluralización de los mundos de vida social> vuelve a surgir esta dinámica anómica

---

<sup>815</sup> La fórmula consistiría en permitir que se mantuviera la plausibilidad religiosa sobre asuntos privados, especialmente los relativos a la familia, en el marco de la creencia cotidiana y plausible del individuo. En este sentido, muchos sociólogos consideran que la experiencia religiosa se está reduciendo meramente a una serie de prácticas dominicales y al cumplimiento formal de algunas ceremonias convencionales que pretenden santificar los ritos de paso de la vida (bautismo, matrimonio, muerte).

<sup>816</sup> Casanova, J. (2012), *Genealogías de la secularización*, op. cit., pág. 31

producida porque que el conocimiento <dado por supuesto>, es socavado por el pluralismo moderno.

La misma línea es defendida por Hervieu-Léger, quien considera que tanto la pluralización como la secularidad del mundo moderno (Casanova) han supuesto un socavamiento del prestigio de las instituciones encargadas de socializar a los sujetos en el sostenimiento de un determinado orden de sentido. Hervieu-Léger señala que esta pluralización de la vida social ha originado, no solo una pérdida de peso en las instituciones religiosas (debida a la crisis de legitimidad de éstas para construir universos de sentido acordes con las necesidades existenciales de los individuos), sino que también ha llevado a cabo un profundo proceso de individualización. El ejemplo más radical lo tenemos en el denominado “proceso de secularización como crisis de la memoria histórica”<sup>817</sup>. Gracias a este proceso podemos apreciar cómo la pérdida de la memoria colectiva o cultural, que se presenta como unificadora e integradora, debido a la pluralización de los mundos de vida social (o diferentes vías de ruptura con el monopolio tradicional de sentido), origina “la fragmentación al infinito de la memoria colectiva”<sup>818</sup>.

Por su parte, la teorización de José Casanova es continuista con los planteamientos de Peter Berger y Hervieu-Léger. Muestra de ello es su teoría de la diferenciación. Recordemos que para este autor, “el núcleo y la tesis centrales de la teoría de la secularización es la conceptualización del proceso de modernización de la sociedad como un proceso de diferenciación”<sup>819</sup>. Distingue entre secularización como proceso de diferenciación funcional institucional, como declive de la religión y como marginalización de la misma en una sociedad en la que ya no ocupa un lugar central. Cuando aborda la secularización como diferenciación (es central en su tesis), busca el rol público legítimo (necesario y deseado) de la religión en la modernidad. Por otro lado, desarrolla las subtesis de la diferenciación: 1º. La tesis de la decadencia de la religión postula que el proceso de secularización llevaría a un progresivo decrecimiento de la religión hasta su desaparición; 2º. La tesis de la privatización postula que el

---

<sup>817</sup> Hervieu-Léger, D. (1993), *La religion pour mémoire*, op, cit. pág. 34

<sup>818</sup> *Ibíd.*, pág. 35

<sup>819</sup> *Ibíd.*, pág. 36



proceso de secularización llevaría a la privatización y marginación de la religión en el mundo moderno. Advierte que el fenómeno del pluralismo de la vida social es un factor fundamental dentro de la sociedad global, aunque defiende que la búsqueda de la fe de forma individual y privatizada es una opción cada vez más vigente. Por último, Grace Davie -continuista con los planteamientos anteriores- considera que esta pluralización constituye el principal factor erosionador de las estructuras de plausibilidad y legitimación garantes del modelo de sentido tradicional.

A modo de resumen, podemos advertir una paradoja que se manifiesta en estos autores. En un primer momento, observamos cómo todos ellos mantienen una concepción pesimista de este portador de la secularización moderna (pluralización de los mundos de vida). Sin embargo, también podemos observar cómo tienen una visión positiva y optimista del llamado pluralismo religioso. Es decir, por un lado todos ellos valoran el carácter unificador de la religión tradicional como universo de sentido, así como las estructuras de plausibilidad que mantienen este paradigma tradicional. Sin embargo, una vez erosionado por la secularización moderna y fracturado en diferentes modelos de búsqueda de sentido (pluralización de los mundos de vida), todos ellos consideran que el pluralismo religioso o pluralización del mundo religioso pueden impulsar a entender la religión como fundamento de la modernidad y de la libertad.

## *2. Pluralismo (situación de mercado religioso).*

En otro segundo grupo encuadramos una serie de agentes secularizadores que están estrechamente vinculados entre sí y que son el resultado de la crisis de legitimación del monopolio tradicional de sentido religioso, debido a la emergente necesidad de una pluralización de los mundos de vida social. Nos estamos refiriendo a los agentes del pluralismo (situación de mercado) y de la privatización derivada. A causa del pluralismo (factor fundamental del proceso de modernización), la religión pasa de ser una institución totalizadora y prioritaria para la vida de los individuos, a verse afectada por lo que hemos denominado como proceso de desinstitucionalización. Aparece una crisis de plausibilidad institucional de la religión frente a su capacidad tradicional de dotación de sentido. De este modo, la característica sociológica fundamental que conduce a la situación actual de la crisis de la religión, según esta perspectiva, es la



situación pluralista y la inevitable situación de mercado en la que se encuentra la religión.

Parece, a priori, muy difícil vender en el mercado un producto a una población de consumidores no coaccionados sin tener en cuenta sus deseos sobre el producto en cuestión. Es decir, “las <preferencias> y las <escalas de preferencia> determinan el mercado para un producto o servicio. El término implica una falta de compromiso y alude a la posibilidad de preferir otra cosa en el futuro”<sup>820</sup>. Aparece también, el concepto de <privatización> en el sentido de que en el interior de este mercado libre religioso de elaboración, presentación y venta de bienes simbólicos de salvación, los productores de estos modelos religiosos nuevos deben prestar atención a las necesidades y demandas de los individuos autónomos y de su existencia en la vida <privada>.

La decadencia de la religión en las sociedades modernas conduce a un <desencantamiento del mundo> o un <secamiento de las raíces religiosas de la ciencia>. Bajo la diagnosis de la conflictiva situación de la religión y la sociedad moderna -debido a la racionalidad en vista a fines (Weber), o a la pluralidad de mundos de vida (Berger)- estos postulan que la religión no desaparecerá, sino que más bien, tiende a una privatización mediante la cual pasa a ser un asunto privado de decisión personal<sup>821</sup>. Esta transformación de la religión, que tiene su origen en el <resurgimiento religioso> y persiste fuertemente en nuestros días, lleva consigo un efecto secularizador que hace que disminuya la influencia de la religión en la sociedad y en el individuo.

Esta religiosidad privada tiene sus valores, pero estos pueden ser totalmente irrelevantes para los contextos institucionales que sobrepasan la esfera privada. Lo cual hace que la religión aparezca como una <retórica pública> y una <virtud privada>. La potencialidad constructora de los mundos significativos y de valor religioso sigue existiendo, pero se ve reducida a la mera construcción de submundos, cuya plausibilidad es muy débil, ya que puede ser abandonada con la misma facilidad con que antes ha sido adoptada. La <polarización> de la religión en la esfera privada dentro

---

<sup>820</sup> Berger, P- Luckmann, Th. (1997), *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, op. cit., pág. 92

<sup>821</sup> Frente a estas tesis privatizantes de la teoría de la secularización, que reduce las funciones y la existencia de la religión en la sociedad moderna a la esfera privada (individuo, familia, clan, etc.)

de la modernidad, lleva consigo la pérdida de sentido comunitario que constituye la <privatización de la religión><sup>822</sup>. La religión en la modernidad tardía o postsecular no se refiere ya a las tradicionales y premodernas cosmovisiones totalizantes del universo o de la historia de la humanidad, sino a las inmanentes significaciones de la existencia biográfica y sus estructuras de plausibilidad<sup>823</sup>. Todos los movimientos religiosos o asociaciones voluntarias que genera esta época, dentro de la llamada <persistencia de la religión>, quedan reducidos a la esfera privada, siendo su grado de plausibilidad muy limitado. Es decir, la secularización trae consigo la desmonopolización de las tradiciones religiosas y, en consecuencia, conduce a una situación pluralista. Las fuerzas pluralizadoras son las causantes del secamiento de las significaciones religiosas dadas por supuesto en la conciencia individual, además de producir una crisis de plausibilidad de la religión en el mundo occidental. Frente a la falta de confirmación social, las significaciones religiosas que han perdido su status de certeza y de legitimación ante la realidad socialmente establecida, pasan a ser objeto de elección individual en una situación pluralista. La pluralidad de los mundos de vida<sup>824</sup> hace posible que todas las estructuras de plausibilidad entren en una dinámica competencial y mercantilizada, que produce una relativización de las significaciones

---

<sup>822</sup> Frente a la crisis de plausibilidad sufrida por la religión en la modernidad, debido principalmente al ataque de la modernización, el pluralismo y la secularización, Berger cree que la solución del problema de la religión en una sociedad pluralista es la privatización. La fórmula consistía en permitir que se mantenga la plausibilidad religiosa sobre asuntos privados, especialmente los relativos a la familia, la herencia o la condición de los niños. Sin embargo, fuera de este sector privado, en el área de las instituciones públicas, hay un mayor proceso secularizador.

<sup>823</sup> La tarea tradicional de la religión, que es precisamente el establecimiento del conjunto de definiciones de la realidad que pueda ser utilizado como un universo común significativo para los miembros de una comunidad, pasa a ser ahora a la mera construcción de submundos, de universos fragmentarios de significación, cuya estructura de plausibilidad no rebasa en ciertos casos el ámbito de un núcleo familiar. Siendo la familia, una estructura frágil de plausibilidad, significa que la religión que se apoya en esta clase de estructura de plausibilidad es necesariamente de débil construcción.

<sup>824</sup> El problema del relativismo en la cultura occidental cabe entenderlo a la luz de lo que Berger denomina <pluralización de mundos de vida>. Este concepto es derivado de Alfred Schutz de <mundo de vida social>, el cual hace referencia a qué ser humano significa vivir en un mundo o en una realidad que está ordenada y da sentido a la vida. Este mundo de vidas es considerado social porque el orden significativo que proporciona a las vidas humanas se ha establecido colectivamente y se mantiene en virtud de un consentimiento colectivo. (Bonete, E. (1995), *La faz oculta de la modernidad*, Madrid, Tecnos, Madrid, pág. 109). La pluralidad de mundos de vida como característica de la modernidad que se refleja en el pluralismo religioso, político, moral, etc., ha sido señalada por Berger en muchos de sus escritos y constituye sin duda una novedad respecto a otras teorías (inspiradas también en Weber) que se han centrado en las consecuencias sociales de la economía tecnológica y en la organización burocrática. De tal forma que se ha afirmado que a Berger “hay que acreditarle (y casi solamente a él) el haber sacado a la luz los incalculables efectos del pluralismo en la vida cotidiana del mundo moderno”. (Wuthnow, R. (1988), *Análisis cultural*, op. cit. pág. 68).

religiosas, de su status y pretensiones absolutas de verdad; es decir, de su realidad objetiva en la conciencia.

Peter L Berger cree que el fenómeno del <pluralismo> se convierte en el factor más determinante de la actual situación mercadológica de la religión. Esto se debe, fundamentalmente, a que: 1º. El pluralismo socava los viejos monopolios religiosos y su autoridad impositiva. Debido a esto, aparecen en la modernidad poblaciones de <consumidores voluntarios> que buscan en las distintas cosmovisiones modernas, marcos de referencia y modelos configuradores de legitimación para sus experiencias existenciales; 2º. El pluralismo conlleva a una profanación de la religión institucional, pues, la dinámica mercadológica a la que se ve obligada, hace de sus valores y creencias, meros objetos de marketing dispuestos a ser vendidos; 3º. El pluralismo dicotomiza la existencia de la religión entre la esfera pública y la privada. La institución religiosa tradicional pierde su carácter totalizador y encuentra su especificidad funcional y social en el ámbito privado, como meras <instituciones intermedias o secundarias>; 4º. El pluralismo conlleva al proceso de subjetivización de la religión. Los contenidos religiosos pierden su estatus de realidades objetivas y devienen materia de elección y de preferencia subjetiva.

José Casanova coincide con Peter L. Berger en lo referente a que: 1º. El pluralismo socava los viejos monopolios religiosos y su autoridad impositiva; 2º. La religión se transforma, a través de la diferenciación y de la diversificación, en una pluralidad de interpretaciones, cuya finalidad es la de ofrecer a los individuos definiciones del mundo; 3º. El pluralismo dicotomiza la existencia de la religión entre la esfera pública y la privada. Sin embargo, la particularidad de José Casanova –que lo diferencia de la explicación bergeriana que lo entiende como una “consecuencia” en su intento de dar una respuesta a la secularización de la conciencia moderna- es que, al referirse al fenómeno del pluralismo entendido como situación de mercado religioso, centra su análisis en las diferencias sociohistóricas y socioestructurales del concepto de secularización en Europa y en los Estados Unidos como elemento identitario de localización de la secularización. Es decir, el fenómeno de la situación de mercado representa, no sólo una consecuencia de un determinado modelo explicativo (estadounidense) que ha sabido adaptarse y convivir con los portadores de la modernización. Más bien, esta situación de mercado pluralista supone un elemento

diferenciador de dos modelos explicativos de la secularización. Por un lado, un modelo que ha incrementado su notoriedad social bajo los postulados de competencia y rendimiento y, por otro lado, un modelo que no ha sido capaz de convivir y adaptarse a los postulados de diferenciación, privatización y pluralismo (modelo europeo).

Por su parte, Hervieu-Léger señala que respecto a la situación de mercado que viven las instituciones religiosas, nos encontramos ante una situación donde “todas las instituciones religiosas se dedican, movilizando los recursos de que disponen, a buscar los posibles beneficios simbólicos de la contradicción en la que inevitablemente se encuentran atrapadas”<sup>825</sup>. El resultado de este pluralismo es, señala la autora, una especie de esquema mecánicamente utilitarista que presta a las instituciones religiosas estrategias explícitas de mercadotecnia simbólica<sup>826</sup>. La propia Hervieu-Léger remite a obras de Berger y Luckmann como *A Far Glory* (1992) o *Aspects Sociologiques du Pluralisme* (1967) a la hora de desarrollar el concepto de pluralismo y su vinculación con la desinstitucionalización.

Por último, en Grace Davie se advierte una paradoja respecto al fenómeno del pluralismo (situación de mercado) y sus influencias sociológicas. Por un lado, se aprecia una influencia de la sociología bergeriana cuando advierte del peligro de los portadores de la modernización y, principalmente, de este tipo de pluralismo. La autora considera a este agente como erosionador de las estructuras de plausibilidad y legitimación garantes de la verosimilitud del modelo monopólico tradicional, fomentando la secularización<sup>827</sup>. Por otro lado, bajo su teoría de la “elección racional”<sup>828</sup>, donde la autora aborda esta problemática, rompe con las teorizaciones clásicas de Berger. La autora advierte que la situación de mercado es una “situación natural” en la que el individuo utiliza sus posibilidades de elección en busca de satisfacciones religiosas y sentido existencial.

---

<sup>825</sup> Ibíd., págs. 254-255

<sup>826</sup> Ibíd., págs. 239-240

<sup>827</sup> Davie, G. (2007), *The sociology of religion*, op. cit., pág. 54

<sup>828</sup> Ibíd., pág. 95

Dejando atrás las semejanzas y diferencia con Berger, es necesario señalar que Grace Davie confiere una significación estructural<sup>829</sup>, como José Casanova, al fenómeno del pluralismo (situación de mercado). Aunque su principal intencionalidad no es la de utilizar este portador para explicar los distintos modelos territoriales de secularización (Casanova), no por ello, la autora elabora su propia propuesta territorial de las implicaciones del pluralismo (situación de mercado). La autora relaciona este portador con su teoría de la secularización cuantitativa, la regulación o no del mercado religioso por parte de los diferentes Estados y la competitividad religiosa propuesta en el modelo de “economía religiosa”. Para G. Davie no se trata sólo de la pérdida de influencia y presencia religiosa en sociedad, ni de que las personas escojan racionalmente a qué agrupación religiosa adherirse, sopesando los costos y beneficios de tal acción, sino que en la Europa occidental contemporánea –área de estudio de Davie, junto a Europa oriental- se está pasando cada vez más desde una herencia a un consumo religioso ya que “se está dejando de comprender la religión como una forma de obligación y se la empieza a ver cada vez más como un elemento optativo o de consumo. Lo que hasta una época reciente se imponía sin más o se heredaba se convierte ahora en un asunto personal”<sup>830</sup>. La perspectiva de la socialización religiosa pierde influencia, producto de la secularización, y lo que adquiere preponderancia es la libertad de opciones en materia religiosa, vinculada al paradigma del mercado religioso.

### 2. 3. 2. Agentes-portadores de la persistencia de la secularización.

Una vez analizados algunos los factores clásicos más importantes que precipitaron la secularización moderna y sus influencias en los discursos teóricos de Peter L. Berger, José Casanova, Hervieu-Léger y Grace Davie; pasaremos ahora a determinar cuáles son

---

<sup>829</sup> Aunque Grace Davie confiere una importancia menor al carácter territorial del fenómeno del pluralismo, no por eso la autora cree que la diferencia entre Europa y Estados Unidos, en términos de territorialidad viene definido por una diferente comprensión del grado de compromiso o de cohesión social que ese territorio político o modelo territorial juega en la construcción de la identidad religiosa propia de cada localización. En Europa, esa identidad social mantiene bases históricas de configuración espacio-identitaria (creencias y obligación) y, por el contrario, en los Estados Unidos nos encontramos que esas bases históricas se han transformado en criterios de una libre elección que viene determinada por preferencias que hacen de la religión un producto “a la carta” que se puede sustituir por otro si no satisface nuestras necesidades (religión de consumo).

<sup>830</sup> Davie, G. (2005), “From obligation to consumption: A framework for reflection in northern Europe”, op. cit., págs. 281-301

los agentes que hoy en día hacen posible que la secularización persista dentro de la tan vitoreada “era de la desecularización”. Como antes se ha indicado, nos estamos refiriendo a los fenómenos de la desinstitucionalización, la privatización, las nuevas formas de religión (Nuevos Movimientos Religiosos), el pluralismo, la banalización de lo sagrado, la globalización, los fundamentalismos, etc. Fenómenos que, de algún modo, ya emergieron en la etapa pre-secular y dieron lugar a la secularización y que, hoy en día, se han adaptado a las necesidades y circunstancias de nuevos tiempos dando lugar a la persistencia de la secularización.

### 1. *Desinstitucionalización y privatización.*

Dos de estos actuales agentes portadores de la secularización vienen constituidos por la denominada <desinstitucionalización> y por la <privatización>. Para Peter L. Berger, la modernización hace que mientras algunas instituciones se fortalecen en gran medida, otras se debiliten bastante. Este autor considera que las instituciones que obedecen a esta índole, son aquellas que forman parte de las megaestructuras económicas y políticas y, por otro lado, las que rigen la vida privada de los individuos (familia, educación y sobre todo la religión). Como antes se ha señalado, la religión ha pasado de ser una institución totalizadora, fuerte y fundamental en la vida del hombre, a verse afectada por el proceso de <desinstitucionalización> debido, fundamentalmente, al pluralismo socio-cultural. La consecuencia de esta <desinstitucionalización> es que los individuos tienen ahora que reflexionar y tomar decisiones sobre cómo organizar las distintas áreas de sus vidas, que tradicionalmente estaban fuertemente cohesionadas por la institucionalización de la religión. El resultado de este proceso moderno ha sido la emergencia de un nuevo modelo de individuo en el cual queda escindido el fundamento trascendente que históricamente le era impreso por las jerarquías que ordenaban holísticamente el mundo. Peter L. Berger defiende que la religión ha sido la institución más afectada por la pluralización de la realidad social. Esto es debido a que el papel simbólico y global de la religión, en tanto que institución integradora y significativa, queda socavada desde la plausibilidad de sus definiciones sociales de la realidad. La causa de esta situación se encuentra en que las personas viven -conciencia subjetiva- nuevos roles institucionales, nuevos esquemas interpretativos, nuevos valores y creencias.

El problema que surge, señala Berger, es que el individuo debe buscar un sentido y una identidad puramente secular. Siguiendo el modelo luckmanniano, Berger advierte que la desregulación institucional de las grandes trascendencias convierten al individuo en un sujeto activo en el proceso de una reconstrucción axiológica y de sentido, al margen de cualquier universo simbólico monopólico, lo que R. Bellah denomina <eliminación de todo monopolio doctrinal>. A nivel institucional, señala Berger, la religión se ha convertido en algo voluntario y privatizado. Las formas religiosas más expuestas a este proceso secularizador serían las más institucionalizadas y las más tradicionales. Es lo que Luckmann denominará <privatización de la experiencia de lo sagrado> o <religión invisible>. Esta privatización de la religión es, a juicio de Berger, una consecuencia directa de la secularización en la medida en que se ve determinada por la fragmentación y diferenciación de la sociedad y la pérdida del monopolio institucional religioso. Estos dos fenómenos condicionan la religión, pues hacen que ésta pase de ser una institución de integración social en la esfera pública, a ser una institución más entre otras instituciones dotadoras de un sentido que aparece como una cosificación herética dentro de la esfera privada de cada individuo. Esta situación es derivada de lo que Luckmann también calificó de “suprema especialización institucional de la religión”<sup>831</sup> en forma de Iglesia. Tanto Luckmann como Berger señalan que esta especialización institucional de la religión ha provocado la relativización de la Iglesia hasta colocarla en una situación en la que es una más entre otras instituciones sociales.

Por su parte, Hervieu-Léger coincide con Berger cuando considera que la desinstitucionalización ha venido produciéndose a través del proceso de secularización religiosa que ha llevado a un número elevado de individuos a distanciarse, progresivamente, de la religión tradicional y derivando en una urgente búsqueda de modelos de sentido y de creencias organizadas, en torno a estructuras de sentido intermedias o paliativas. Sin embargo, existe una divergencia con Berger, pues mientras éste considera que la familia tradicional es la <institución intermedia> más importante a la hora de dar sentido al individuos frente a la anomia social; la autora francesa considera que esta institución es la que ha sufrido el mayor socavamiento e incapacitación para su función paliativa. La autora coincide con otros de los

---

<sup>831</sup> Luckmann, Th. (1963), “On religion in modern society: Individual consciousness, world view, institution”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 2, 2, pág. 158). Ver también: Berger, P. (1967), “Religions Institutions”, *Sociology*, de Smelser, New York, Wiley & Sons.



planteamientos bergerianos respecto a la desinstitucionalización. Por ejemplo, parte de una premisa fundamental: la pluralización (pluralidad de relatos de sentido <politeísmo>) y la secularidad (crisis del metarrelato de sentido <monoteísmo>) del mundo moderno han supuesto un socavamiento del prestigio de las instituciones encargadas de socializar a los sujetos en el sostenimiento de un determinado orden de sentido. En las sociedades modernas se ha producido una paulatina descomposición de instituciones sociales -anteriormente muy cohesionadas- que ha influido en la descomposición de las instituciones religiosas. Todo este proceso de des-cohesión social ha afectado también a las instituciones religiosas. Por otro lado, señala que “la modernidad rompe con lo sagrado en tanto devuelve a los hombres y a sus capacidades la preocupación por racionalizar el mundo en el que viven y controlar las tendencias al caos”<sup>832</sup>. Es decir, la desinstitucionalización hace que se rompan esas reservas de sentido existencial dando lugar a lo que denomina como <incertidumbre estructural>. También coincide con Berger al considerar que la progresiva secularización de la conciencia, que se está produciendo en los individuos de las sociedades occidentales, tiene mucho que ver con la desinstitucionalización religiosa: “Las instituciones religiosas tienen, de un modo variable según cada sociedad, cada vez menos influencia en las conciencias”<sup>833</sup>. También encontramos en Hervieu-Léger coincidencias con los planteamientos de José Casanova y su teoría de la diferenciación de la sociedad cuando mantiene que esta fragmentación se debe a “la diferenciación y especialización moderna de las instituciones”<sup>834</sup>. Así pues, pese a la importancia que las instituciones religiosas

---

<sup>832</sup> Hervieu-Léger, D. (1993), *La religion pour mémoire*, op. cit., pág. 107, Respecto al tema de la institucionalización del individuo dentro de una sociedad moderna y su legitimación social, Berger afirma: “Ninguna sociedad humana puede existir sin una u otra forma de legitimación. Si es correcto hablar de una sociedad contemporánea que se seculariza cada vez más, diremos entonces que las legitimaciones sociológicamente fundamentales deberán encontrarse fuera del ámbito de la religión institucionalmente especializada. Esta afirmación, sin embargo, es sólo el principio del análisis sociológico que ahora debe realizarse. Debemos preguntarnos ahora cuáles formas asumen estas legitimaciones, hasta qué punto están institucionalizadas y en donde ocurre tal institucionalización (pues ya no hay razón alguna de fijar nuestra atención en las instituciones religiosas tradicionales. En este punto, por supuesto, habremos llegado a algunas de las cuestiones centrales de un entendimiento sociológico de la sociedad moderna” (Berger, P-Luckmann, Th. (1963), “Sociology of religion and sociology of knowledge”, op. cit., pág. 423). La identidad del individuo, señala Berger, se perfila dentro de una realidad objetiva que, aunque es percibida por éste como algo externo, es en realidad un producto humano; surge de la relación dialéctica entre individuo y sociedad: se forma por procesos sociales (...), es mantenida, modificada o aun reformada por las relaciones sociales. (Ver: Berger, P-Luckmann, Th. (1966), *The social construction of reality*, op. cit.,).

<sup>833</sup> Hervieu-Léger, D. (2006), “Religiosidad popular”, op. cit., pág. 2

<sup>834</sup> Ibid., pág. 188



han tenido en la producción de sentido, en las sociedades modernas actuales resulta evidente la fragmentación histórica del modelo único de socialización religiosa llevado a cabo en estas sociedades por la religión tradicional. Como resultado de la secularización, la religión se ha visto eliminada casi por completo de las fuertes instituciones de la economía y del Estado. Ahora, se ha vuelto un asunto que pertenece al ámbito de la vida privada, es decir, el ámbito donde se produce la máxima <desinstitucionalización>. La religión pasa de ser una institución <fuerte> a una institución <débil>. Siendo institucionalmente <débil>, la religión pierde credibilidad social, pierde cohesión social (sus patrones dados por sentido se hacen añicos), y se ve envuelta en una serie de incertidumbres e interrogantes existenciales.

El proceso de desinstitucionalización religiosa es entendido por José Casanova como un proceso de desconfesionalización. Esta concepción está muy relacionada con los conceptos de laicización y des-eclesialización. La desconfesionalización, señala Casanova, significa que en Europa se experimenta la secularización de dos formas bien determinadas: 1º. Nos encontraríamos con aquellas personas que abandonan el ámbito religioso institucional pero siguen manteniendo altos índices de creencia (modelo de G. Davie <creer sin pertenecer>); 2º. Nos encontramos con personas que siguen participando de la religión institucionalizada pero, a la vez, abrazan el modelo secular (modelo de Hervieu-Léger <pertenecer sin creer>). José Casanova considera que sería más útil pensar en las Iglesias<sup>835</sup>, en el sentido durkheimiano del término, como las representaciones colectivas de comunidades imaginadas, que hacerlo en el sentido de Weber, como instituciones o empresas monopolistas de salvación individual, una vez que la nación secular se erige como comunidad de culto en sí misma<sup>836</sup>. Iglesias que, según Casanova, deberán adaptar sus paradigmas premodernos a los tiempos modernos y “adaptarse a vivir con el pluralismo religioso dentro y fuera de la iglesia”<sup>837</sup>, a través de un discurso racional, público y abierto en la esfera pública de la sociedad civil. En este sentido, podemos observar cómo el discurso de J. Casanova respecto a la desinstitucionalización se encuentra próximo al pensamiento tanto de Peter L. Berger,

---

<sup>835</sup> Casanova considera que la Iglesia es “una fusión histórica particular de dos tipos de religión que, siguiendo a Weber, deberíamos distinguir analíticamente: el culto de la comunidad y las religiones de salvación”.

<sup>836</sup> Casanova, J. (2001), “Religion, the new millennium, and globalization”, op. cit., pág. 424

<sup>837</sup> Casanova, J. (2000), *Religiones públicas en el mundo moderno*, op. cit., pág. 300

Hervieu-Léger, como al de Grace Davie. Es decir, considera que la desinstitucionalización es resultado de una crisis de plausibilidad debido al socavamiento del monopolio de sentido del que gozaba y es resultado de una pérdida de pertenencia y de creencia religiosa.

Por último Grace Davie, considera a la desinstitucionalización como una mutación debida al paso de la obligación al consumo. Dentro de la posición de G. Davie nos encontramos con dos posturas respecto a su relación con el pensamiento bergeriano. Es decir, tiene muchas similitudes cuando desarrolla el tema de la desinstitucionalización, pero existen divergencias cuanto se refiere a la privatización, estando aquí más próxima a los planteamientos de José Casanova. Dentro de la desinstitucionalización está claramente relacionada con la teoría bergeriana del <pluralismo religioso y la situación de mercado><sup>838</sup>. En este sentido, la autora señala que la situación pluralista posibilita que las instituciones religiosas se vuelvan organizaciones de venta y las tradiciones religiosas pasen a ser artículos de consumo. La institución religiosa deja de ser una obligación para convertirse en una elección. Por tanto, como también afirmaban Berger y Casanova, la institución religiosa pierde su plausibilidad y monopólica legitimidad para dar sentido a las realidades cotidianas, pasando a ser una institución más entre otras muchas instituciones seculares. Como dirá G. Davie: “La gente ya no va a la iglesia por responsabilidad social”<sup>839</sup>. Es decir, las iglesias pierden su carácter de creencia colectiva y tiende a adaptarse a la competitividad del mercado pasando a ser una forma más del creer. En este sentido, advierte que las instituciones religiosas europeas siguen siendo importantes referentes sociales de identidad, pero cada vez más se está imponiendo una cultura de la libre elección propia de la teoría de las decisiones racionales. Las iglesias europeas han perdido la capacidad de inculcar la capacidad de pertenencia explícita a las instituciones religiosas, aunque mantienen la capacidad de consolidar relaciones de creencia con las mismas. Esta capacidad de creencias institucionales, aunque permanece, adquiere connotaciones de reducto de sentido, de universo simbólico cada vez más al margen de la vida cotidiana. Esta reducción del carácter institucional de la religión en Europa

---

<sup>838</sup> Martín Huete, F. (2007), *El problema de la secularización en el pensamiento de Peter L. Berger*, op. cit. págs. 497-533

<sup>839</sup> Davie, G. (2001), “The persistence of institutional religion in modern Europe”, op. cit., pág. 105

conforma el binomio propio de la teoría de Grace Davie: secularización y religión vicaria. Un binomio que está muy próximo al ya desarrollado en la teoría bergeriana: secularización y desecularización de la conciencia. En este sentido, la pluralización<sup>840</sup> tiene un efecto secularizador que, según el autor, hace que disminuya la influencia de la religión en la sociedad y en los individuos. La consecuencia más directa e institucional es el fenómeno de la <privatización de la religión>. Esto es, las definiciones religiosas de la realidad pierden sus categorías de certidumbre y verdad, además, pasan a ser meros objetos de elección.

Cuando desarrollamos el fenómeno de la privatización como agente de la persistencia de la secularización en Grace Davie observamos cómo existen las divergencias, antes mencionadas, sobre Berger y su proximidad a José Casanova. Ahora, el elemento de la elección no desembocaría en una privatización de la religión como si desembocó en la desinstitucionalización de la religión. Grace Davie se muestra contraria a establecer el binomio elección-privatización y, muy al contrario, apuesta por establecer un vínculo entre la vida cotidiana y el ámbito de lo público, rompiendo así con la teorización tradicional bergeriana que establecía el binomio modernización-secularización. Partiendo del mismo origen que Berger (el pluralismo), los planteamientos teóricos de G. Davie no desembocan en una privatización. Por el contrario, defiende que el pluralismo posibilita el fenómeno de la elección dentro del ámbito de lo público. Grace Davie estaría así, muy próxima a la teoría de la desprivatización de José Casanova.

## 2. *Formas modernas de religión (NMR).*

Otro de los portadores o agentes de la persistencia de la secularización actual viene representado por las “formas modernas de religión”<sup>841</sup> o <Nuevos Movimientos Religiosos (NMR)>. El debate en torno al origen y finalidad de los Nuevos

---

<sup>840</sup> El pluralismo o pluralización describe el alcance de la diversidad religiosa. Aunque las sociedades difieren en este aspecto, dentro de los grupos religiosos también hay diferentes formas de aceptación y reconocimiento de dicho fenómeno en la esfera pública, pudiendo ser estas diferencias comprobables empíricamente”. (Davie, G., “Pluralism, tolerance, and democracy: Theory and practice in Europe”, in T. Banchoff (comp). (2007), *Democracy and the new religious pluralism*, Nueva York, Oxford University Press, pág. 224).

<sup>841</sup> Mardones, J. M<sup>a</sup>. (1998), *Las nuevas formas de la religión*, op. cit.

Movimientos Religiosos dentro de las sociedades modernas, mantiene dos interpretaciones diferentes: 1º. Un grupo de autores -encabezados por B. Wilson (1979)- quienes consideran que los Nuevos Movimientos Religiosos representan una corroboración de la secularización; 2º. Otro grupo de autores, entre los que se encuentran Peter L. Berger, José Casanova, Hervieu-Léger y Grace Davie, quienes consideran que éstos son expresión de las nuevas formas de la religión potenciada por los agentes de la persistencia de la secularización. En este sentido, no defienden las tesis que consideran que los Nuevos Movimientos Religiosos, que se manifiestan como religiones no monoteístas, testimonian un tipo de marginación de los elementos simbólicos y espirituales que han estructurado nuestra modernidad. De igual modo, rechazan que los Nuevos Movimientos Religiosos se interpreten de dos formas: a) como consecuencia y confirmación de la secularización; b) como reducción de la religión a fenómeno privado y como irrelevante fenómeno público y social. Sin embargo, dentro de este grupo de disidentes con la identificación NMR = crisis de la religión, hay diferentes concepciones. Por su parte, Peter L. Berger (1977) defiende que los Nuevos Movimientos Religiosos son la expresión aberrante de lo reprimido que pugna por manifestarse. Por otro lado, José Casanova, Hervieu-Léger<sup>842</sup> y Grace Davie tienen una visión menos radical y más positiva del resurgir de estos movimientos religiosos (debido a su visión positiva respecto del pluralismo religioso) y señalan que son síntoma evidente del triunfo de lo religioso sobre la secularización y que, por tanto, es la secularidad y no la religión la que se encuentra en una crisis que manifiesta cuáles son los límites del proceso de secularización. Lo que sí parece claro es que los Nuevos Movimientos Religiosos son un síntoma de la crisis de la modernidad y del fracaso de las iglesias establecidas (desinstitucionalización), además de una alternativa al proceso de secularización. Los partidarios de esta postura los interpretan como pervivencia de la necesidad humana de <lo sagrado>. Esta última interpretación es definida de diferente forma por los distintos autores: Peter L. Berger como <desecularización de la religión>, José Casanova como <desprivatización de la religión>, D. Hervieu-Léger como <recomposición de lo religioso> y Grace Davie como <nueva espiritualidad laica>.

---

<sup>842</sup> Hervieu-léger considera que la principal seña de identidad de estos NMR o “producciones religiosas de la modernidad” no consisten en un rechazo a las tradiciones religiosas sino en que abren, en principio de forma ilimitada, unas posibilidades de invención, bricolaje y transformación de los dispositivos de sentido provenientes de las mismas tradiciones religiosas.

### 3. *El concepto de incertidumbre social y existencial.*

Dentro de este agente secularizador nos encontramos claramente con dos grupos o posicionamientos bien distintos. Por un lado, los autores que consideran que la incertidumbre no tiene ningún aspecto positivo directo para la religión actual sino que, por el contrario, genera situaciones que potencian la secularización (Berger, Davie y Caasanova). Por otro lado, nos encontramos con la posición de Hervieu- Léger, que defiende que el fenómeno de la incertidumbre -entendida como portador de la secularización o anomia- tiene un efecto directo y positivo respecto a la creencia religiosa. Sin embargo, en Hervieu-Léger encontramos una paradoja respecto a la incertidumbre que pone en cuestión su posicionamiento teórico.

Peter L. Berger señala que la cultura de la secularidad está condenada a su fracaso o deconstrucción debido, esencialmente, a su naturaleza pluralista y relativista. Por un lado, el pluralismo socava el carácter <dado por sentado> de toda cosmovisión y nos revela la incongruencia y el absurdo de todas las formas de vida social. Por otro lado, el relativismo nihilista conduce a una situación en la que todo está permitido, todo da igual. Berger define así esta situación moderna:

*“El pluralismo relativiza las certezas que se dan por sentadas. Cuando el proceso de relativización alcanza una etapa avanzada, y el individuo desarrolla una visión muy relativista del mundo, la tolerancia se convierte en la única virtud. Se tolera todo, no se condena nada. Ésta es una tendencia de la sociedad occidental. Pero esta es una postura incómoda para la mayoría de las personas, porque los seres humanos quieren algunas certezas cuando se trata de los asuntos fundamentales de la vida y del sentido”*<sup>843</sup>.

Por estas y otras razones, la cultura moderna ha engendrado, según Berger, un movimiento desenmascarador de la realidad donde ella misma acaba inevitablemente por desenmascararse, por deconstruirse. Esta deconstrucción, viene determinada por la misma filosofía de la secularidad que considera que toda realidad es fragmentaria. Esta misma concepción de la realidad es lo que va a posibilitar el socavamiento de las certezas de la propia secularidad en tanto que realidad socialmente construida. La secularidad se ha convertido en un <teatro del absurdo>, afirma Berger.

---

<sup>843</sup> Berger, P-Luckmann, T. (1997), *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, op. cit., pág. 11

Grace Davie está más próxima a los planteamientos del primer Peter Berger respecto del problema de la incertidumbre como potenciador de la persistencia de la secularización. Desde esta perspectiva, el concepto de incertidumbre que defiende Grace Davie estaría englobado dentro de su concepción fuerte de la secularización. Es decir, la incertidumbre davineana se instala desde el binomio modernización secularización a través de dos circunstancias: 1º. La modernización conduce a una mayor y progresiva secularización cuyas expresiones son una pérdida de universos de sentido tradicionales, un aumento de tendencias religiosas fundamentalistas globales y una mayor privatización de la religión; 2º. La modernización conduce a la desaparición de las formas tradicionales de la vida religiosa debido, fundamentalmente, al aumento del individualismo, de la racionalidad y del giro epistemológico asociado que configura una nueva comprensión de la realidad (paso del hado a la elección). Existe una tensión constitutiva en el individuo, debido a la pluralidad de dinámicas y definiciones contrarias de una misma realidad, desde las cuales se pretende la libertad y la opcionalidad. Por el contrario, aparece también lo que G. Davie denomina como “tolerancia”<sup>844</sup>. Esta tolerancia es una característica de todos aquellos que afirman que la diversidad religiosa es beneficiosa y no perjudicial para el pacífico coexistir de las diferentes formas de religión, frente a los que mantienen una tendencia a las condiciones monopólicas de la religión. Este clima de tensión e incertidumbre, es un caldo de cultivo propicio para la aparición de las crisis de sentido, desde las inseguridades existenciales y sus angustias resultantes. La incertidumbre que señala G. Davie pasaría así a significar lo que ya significaba en Peter Berger: la desaparición de un *nomos* religioso que daba sentido existencial a los individuos y la necesaria búsqueda de nuevos marcos de sentido y legitimación (<desecularización de la conciencia> en Peter Berger y <religión vicaria> en Grace Davie).

José Casanova, igual que Peter Berger, considera que hay en el hombre postmoderno una profunda necesidad de certidumbres, sobre todo en lo referente a las preguntas referentes a la existencia: “¿Quiénes somos nosotros?, ¿comunes a quién?, ¿de qué era estamos hablando?, podríamos continuar con este ejercicio *ad infinitum* y *ad absurdum*”<sup>845</sup>. Estamos instaurados, señala Casanova en una era de incertidumbre que

---

<sup>844</sup> Ibíd., pág. 224

<sup>845</sup> Casanova, J. (2001), “Religion, the new millennium, and globalization”, op. cit., pág. 415

resulta muy perturbadora para la mayoría de la gente. Pero donde más se acentúa esta apuesta por la teología inductiva en Casanova es en la identificación entre tiempo sagrado y tiempo secular como formas de instaurar una nomización religiosa y substantiva de la religión. La razón de esto, no es otra que la desconfianza que la filosofía secularista crea en el creyente (cristianos principalmente), para quienes la cultura de la secularidad está condenada a su fracaso o deconstrucción debido, esencialmente, a su naturaleza pluralista y relativista. Casanova comparte, también, la tesis de Berger que consideraba que las teodiceas seculares fracasan a la hora de interpretar satisfactoriamente el sufrimiento humano y también de hacerlo más llevadero.

Hervieu-Léger forma parte de un grupo de autores que han diagnosticado, de formas diferentes, el retorno de lo sagrado o de lo religioso en las sociedades modernas bajo una atmósfera de incertidumbre y de vacío<sup>846</sup>. Al contrario que Peter Berger, valora de forma positiva el fenómeno de la incertidumbre y señala que en la modernidad no hay, únicamente, un proceso de desencantamiento del mundo, sino también un proceso de encantamiento que impulsa a la reconfesionalización a la precariedad moral secular<sup>847</sup>, la desconfianza, pero que a la vez permite que la gente se acerque a las agrupaciones religiosas, que hacen de la incertidumbre algo cierto<sup>848</sup>. Hervieu-Léger considera que la modernidad, marcada por periodo de exculturación<sup>849</sup>, es decir “no ha hecho desaparecer la necesidad individual y colectiva de creer<sup>850</sup>”. Sin embargo, la incertidumbre resurge de la propia modernidad y se distribuye a la multiplicidad de

<sup>846</sup> Ver Lipovetsky, G. (1986), *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama.

<sup>847</sup> Hervieu-Léger se asemeja mucho a Berger cuando habla de la <precariedad moral> de la modernidad. El autor americano consideraba que “frente a esta crisis, sobre todo existencial, de la secularidad moderna, Berger presenta tres factores desecularizadores como posibles soportes de sentido y de búsqueda de la certidumbre: Confianza en los juicios morales incontrarrestables”. (Berger, P. (1997), “El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre”, op. cit., pág. 11). Berger considera que algunos juicios morales son incontrarrestables en un grado mayor de certidumbre que las proposiciones científicas o las creencias religiosas. La certeza moral no puede ser atenuada ni por la relatividad propia de la modernidad.

<sup>848</sup> Hervieu-Léger, D. (1991), “Secularización y modernidad religiosa. Una perspectiva a partir del caso francés”, op. cit., pág. 95

<sup>849</sup> Esta exculturación, según la socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger, corresponde a que la cultura contemporánea está marcada por la incertidumbre, con su conciencia de la precariedad del mundo y la existencia en una cultura del riesgo.

<sup>850</sup> Hervieu-Léger, D. (1993), *La religion pour mémoire*, op. cit., pág. 137



demandas de sentido de los individuos de pensar su lugar en un mundo estable y no anómico. Desde esta perspectiva, Hervieu-Léger apuesta por la cosmovisión bergeriana, que señalaba a la crisis de las teodiceas no seculares como causantes de esta incertidumbre estructural, como la principal causa del devenir actual. De igual modo, señala que la modernidad ha llegado a un punto en el que se ha roto la continuidad que permitía la recomposición utópica de la tradición. Es decir, esta situación no permite la creencia en la continuidad del mundo, la creencia en el progreso y la evolución positiva de la humanidad más allá de la crisis<sup>851</sup>. Hervieu-Léger y Peter Berger señalan que en el retorno de la religión actual ha influido “la forma moderna de secularización entendida como incertidumbre”<sup>852</sup>. Este deseo de encontrar rumbo, calor y hogar influye en la vivencia actual de lo religioso. La autora describe la situación actual o postradicional como “situación de incertidumbre estructural, caracterizada por la movilidad, la reversabilidad y la intercambiabilidad de todos los puntos de referencia”<sup>853</sup>. Una desregularización de las creencias que da lugar a una crisis de identidad religiosa, que favorece la búsqueda por parte de los individuos de un sentido identitario, de ahí la movilidad, la reversibilidad y la intercambiabilidad que se produce en esa búsqueda por parte de un individuo que pasa de una religión a otra, voluntariamente u obligado, hábido de sentido ante la incertidumbre de la situación actual postradicional<sup>854</sup>. El proceso de desinstitucionalización actual, señala Hervieu-Léger, produce una desregulación de las creencias y de las prácticas religiosas, pero no significa una pérdida de religión; por el contrario, en las sociedades actuales las creencias se incrementan, se diversifican y se diseminan como modo de frenar esta incertidumbre moderna. Hervieu-Léger entiende la secularización como un proceso de recomposición de lo religioso que responde a la incertidumbre provocada por los procesos de cambio de la sociedad moderna. Esta última concepción responde a lo que yo denomino como “definición ultra-débil de la secularización”<sup>855</sup> en Hervieu-Léger. Sin embargo, es aquí donde

---

<sup>851</sup> Ibid., pág. 241

<sup>852</sup> Hervieu-Léger, D. (1999), *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, op. cit., Para profundizar en el concepto de <secularización> en Peter Berger y Hervieu-Léger, ver Hervieu-Léger, D. (2001), “The twofold limit of the notion of secularization”, op. cit., pág. 112-127

<sup>853</sup> Hervieu-Léger, D. (1993), *La religion pour mémoire*, op. cit., pág. 241

<sup>854</sup> Ver: Hervieu-Léger, D. (1999), *Le pèlerin et le converti*, op. cit., pág. 43

<sup>855</sup> La definición ultra-débil de la secularización es aquella que considera que la secularización es un “proceso necesario” por el que una sociedad tradicional, adquiere capacidad de orientación y autonomía,



encontramos una paradoja en el pensamiento de Hervieu-Léger. Nos estamos refiriendo a que si, por un lado, considera que el fenómeno de la desinstitucionalización actúa como mecanismo compensador ante la crisis de certidumbres; por otro lado, la desinstitucionalización y su preocupación por racionalizar el mundo y controlar el caos (proceso de inmanentización de la religión), rompe con las reservas de sentido existencial dando lugar a la denominada <incertidumbre existencial>.

#### 4. *La banalización de lo sagrado y la religión de la inmanencia.*

Otro de los agentes portadores de la persistencia de la secularización actual viene constituido por el problema de la <banalización de lo sagrado>. Este agente nos obliga a hacer una reflexión y preguntarnos si los NMR constituyen una relevancia o una crisis de la secularización en la actualidad. No cabe duda al afirmar que los Nuevos Movimientos Religiosos son <hijos de la secularización>; la duda surge, sin embargo, al determinar si esos hijos son fieles a su progenitora o, si por el contrario, se rebelan contra ella como <hijos bastardos> cuya paternidad es reclamada por la nostalgia de un tiempo sagrado camuflado entre la moderna crisis de sentido, la incertidumbre y el anhelo de la trascendencia del Absoluto. Así pues, bajo el impacto de la secularización y bajo el cobijo de la crisis de la modernidad, se desarrollan los Nuevos Movimientos Religiosos<sup>856</sup>, los cuales no manifiestan el esplendor y vigor de la religión en su

---

necesaria para el reacomodo de los sentidos y significados del nomos religioso moderno para satisfacer la incertidumbre estructural propia de la modernidad.

<sup>856</sup> Martín Velasco distingue cuatro tipos distintos de movimientos religiosos: 1) movimientos religiosos surgidos por separación de alguna de las iglesias o de otras tradiciones religiosas. Casi todos ellos constituyen grupos organizados con los rasgos característicos de las sectas que pueden adoptar distintas formas de relación con la sociedad, aunque predominan las reacciones de tipo fundamentalista, 2) grupos religiosos surgidos en el <interior de las religiones> y que, sin romper con ellas, reproducen formas asectariadas de organización y captación de adeptos, y tienen reacciones semejantes a las de los grupos fundamentalistas, 3) movimientos religiosos sincréticos, que adoptan rasgos tomados de diferentes tradiciones religiosas y representan formas peculiares de respuesta a las condiciones de vida impuesta por la cultura científico-técnica dominante, 4) los grupos que componen la llamada constelación esotérico-ocultista y la nueva espiritualidad designada con el nombre de New Age (nueva era). (Martín Velasco, J. (1999), “Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo”, *Selecciones de Teología*, 150, págs. 127-146). Zygmunt Bauman es uno de los autores que consideran que los nuevos movimientos religiosos y concretamente los fundamentalismos, son productos de la modernidad, <nacidos de las contradicciones internas de la vida posmoderna>. (Bauman, Z. (2001), *Postmodernity and its discontents*, Cambridge (Reino Unido), Polity Press, New York University Press. (Trad. española: (2001), *La posmodernidad y sus descontentos*, Madrid, Akal, pág. 183).

sentido más amplio, sino que son -señala Wilson<sup>857</sup>-, signo del deterioro de lo sagrado, de la fragmentación de lo religioso. Autores como H. Kraemer<sup>858</sup>, creen que el problema de la secularización engendra también una crisis o <dialéctica negativa> sobre los contenidos religiosos debido a la transformación que han experimentado.

La secularización fomenta la crisis de los contenidos de dos formas: 1) los contenidos religiosos experimentan un alejamiento de su significado originario debido al proceso de la modernidad; 2) estos contenidos religiosos se adaptan a esta forma de alienación. En este sentido, tanto Wilson (1969) como H. Kraemer, consideran que los Nuevos Movimientos Religiosos muestran la continuidad más que la crisis de la secularización en la actualidad. Esto se debe a que estos NMR representan una etapa de destrucción y disolución de sus contenidos, una inversión de los fundamentos teológicos que consolidan la consistencia de la religión.

Nos encontramos ante una situación donde ni el proceso de secularización, con sus universos simbólicos (filosofía diurna y teodiceas seculares), ni el resurgimiento religioso y global (deseccularización público-política) han podido dar una explicación plausible y convincente de estos fenómenos que tanto afectan a la conciencia y a las identidades subjetivas de los individuos. En este sentido, y tras el fracaso de las anteriores cosmovisiones en su intento de dotar de sentido a la realidad y la vida ordinaria de las personas, la sociología de la religión actual reflexiona sobre la necesidad o no de una nueva instauración del <nomos religioso>, del paradigma religioso tradicional o presecular. Un marco nómico que pretendería desempeñar las mismas funciones que ya desempeñó dentro de las sociedades pre-modernas y pre-secularizadas, esto es: 1º. Dar sentido; 2º. Evitar el caos anómico; 3º. Dominar la contingencia (situaciones marginales). Desde esta perspectiva, la sociología de la religión se presenta y configura un debate que busca una nueva interpretación del mundo, de una nueva construcción de creencias, así como de un nuevo entramado que da sentido al mundo, a la vida, al ser de los individuos.

---

<sup>857</sup> Wilson, B. (1969), *La religión en la sociedad*, Barcelona, Labor; Ibíd.,(1970), *Sociología de las sectas religiosas*, Madrid, Guadarrama. Ver también Wilson, B. (1979), "The return of 'sacred'", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18-3, págs. 315-332

<sup>858</sup> Kraemer, H. (1998), "Säkularisierung", en *Religion in Geschichte und Gegenwart*, I, op. cit., págs. 764-776; citado en Rubio Ferreres, J. Mº. (1998): "Resurgimiento religioso versus secularización", *Gazeta de Antropología*, nº 14.

Algunos autores consideran que la sociedad postsecular se fundamenta en un <desvanecimiento><sup>859</sup> de la sociedad tradicional. Este desvanecimiento, entendido como secularización, comportaría tres dimensiones: 1º. La decadencia de la religión, de sus doctrinas, símbolos e instituciones; 2º. La autonomía o emancipación de la sociedad de toda tutela religiosa; 3º. La desacralización del mundo, con la meta final de una sociedad secular integral. Esta triple dimensionalidad de la secularización como desvanecimiento, conllevaría tres posibles problemas respectivamente: 1º. Una falta de rigor genealógico a la hora de determinar y comparar ambas épocas religiosas (presecular y postsecular), así como una falta de indicadores que midan ese proceso degenerativo en la religiosidad epocal; 2º. Un retraimiento de la religión o <privatización> respecto a la influencia de las instituciones en la conciencia religiosa de los grupos o individuos religiosos; 3º. Una privación del mundo de un marco nómico de sentido sagrado y sobrenatural, lo cual lleva consigo una <dialéctica de la incertidumbre><sup>860</sup> y una demanda de sentido existencial dentro de nuevos universos simbólicos pseudoreligiosos o pseudoseculares. Para los defensores de la tesis general del declive, la persistencia de la tradición religiosa sólo puede ser comprendida como vuelta al pasado, un refugio para las almas rezagadas, un rechazo a aceptar que algo está destinado a desaparecer<sup>861</sup>. Pero este retorno de lo sagrado consiste -según muchos autores, entre ellos la socióloga Hervieu-Léger-, en una religiosidad que hace referencia a la <inmediatez emocional> y a la banalidad inmanente de sus representaciones simbólicas<sup>862</sup>.

<sup>859</sup> Pérez Miguel, F. (2003), “Desvanecimiento de la sociedad tradicional y los diez impactos sobre la religiosidad tradicional”, *Revista Para Pensar*, 13.

<sup>860</sup> Ver: Berger, P. (1997), “El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre”, op. cit..

<sup>861</sup> Thompson, J. B. (1998), *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*, op. cit., pág. 242. Ver también: Hervieu-Léger, D. (1987), *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, op. cit.

<sup>862</sup> “El <supermercado espiritual> que se abrió en las décadas de los sesenta y setenta a partir de la eclosión emocional contracultural, las nuevas religiosidades emergentes de la modernidad vuelven a poner de manifiesto que la religión no desaparece, simplemente se transforma, sufre una metamorfosis. Puede parecer semi-latente, dormida, pero siempre acaba despertando con mayor o menor fuerza según los procesos de cambio social vigentes. Se observa pues, un cierto declive de la religión considerada en términos de estructuras de poder burocratizadas y ritualizadas (tradicionales monopolios de sentido), mientras, en cambio prosperan nuevas formas de religiosidad personales y comunitarias”. (Cantón M. (1996), *Protestantismo histórico, pentecostalismo y movimiento “Aleluya”. Aproximación socio-antropológica al subcampo religioso protestante en la Granada urbana*, Sevilla, Universidad de Sevilla). El hecho de que la <religión-iglesia> no exista ya como única forma de expresión religiosa no significa que haya desaparecido la religión sino que se manifiesta de formas diferentes. “Viejas y nuevas trascendencias comparecen en el seno de la experiencia de <re-ligación invisible> en las historias divinas,

La situación religiosa actual, basada en el pluralismo de cosmovisiones, emerge <desde abajo>. Esto es, desde la inmanencia de una determinada situación socio-simbólica caracterizada por la pluralidad que da sentido a la organización social y a los principios por los cuales el hombre dirige su existencia. Y es en esta experiencia de lo sagrado donde habría que enraizar la experiencia religiosa<sup>863</sup>. Es precisamente en este proceso de inmanentización de la religión, donde los defensores de la secularización advierten su continuidad. Esto se debe a que el proceso de secularización parece tener una de sus principales expresiones en la autodeterminación y autonomía de los individuos -frente a los tradicionales programas religiosos-, para determinar y vivir sus preferencias religiosas<sup>864</sup>. Las personas han desprovisto a las confesiones religiosas tradicionales (iglesias) no sólo del cuidado de la vida, de la determinación de lo moral, lo social y lo político, sino incluso de ser quienes tienen que determinar cómo debe hacerse y vivirse la experiencia religiosa. Esta situación religiosa de la inmanencia es definida así por Hervieu-Léger: “...una religión post-tradicional en la que las obligaciones del individuo no proceden de su nacimiento e inserción en una tradición viva, sino de un compromiso voluntario y personal, y de la verdad subjetiva en su propia trayectoria personal”<sup>108</sup>. La autora considera que esta nueva situación religiosa es “una situación de incertidumbre estructural, caracterizada por la movilidad, la reversibilidad y la intercambiabilidad de todos los puntos de referencia”<sup>109</sup>.

Hervieu-Léger advierte que, paradójicamente, la secularización actual (crisis de sentido) sea parte de estímulos del crecimiento y reordenamiento de la religión

---

en los cuentos, en las historias heroicas, en los relatos sobre el origen del mundo, en los motivos y personajes literarios, la escultura, la pintura, en los hechos religiosos actuales que se manifiestan en la religiosidad profana que considera el cuerpo como objeto de culto, en el revival místico de nuestra época que recoge un elenco amplio de religiosidad sincrética, y en la fascinación de lo oscuro. Todas ellas no son sino manifestaciones de re-ligación polimórfica, propia de una sociedad diferenciada” (Mardones, J., M<sup>a</sup>. (1998), *Las formas modernas de la religión*, op. cit). Para desarrollar el tema del <resurgir emocional de la religión>, ver: Hervieu-Léger, D. (1990), “Renouveaux émotionnels contemporains. Fin de la sécularisation ou fin de la religion”, op. cit.

<sup>863</sup> Amando Robles, J. (2002), “La religión hoy: crisis y retos”, op. cit., pág. 19-23. El análisis socio-simbólico de la modernidad tardía, refleja que además de existir una cosmovisión pluralista de sentido, también existen confesiones basadas en formas de creencias que están, a su vez, basadas en las grandes religiones universales.

<sup>864</sup> Según Mardones, la primacía de la experiencia personal y de la autonomía del individuo, frente a la tradicional sumisión fiel a las jerarquías religiosas, es el punto que obliga a buscar una nueva forma compleja de religiosidad, en la que los creyentes tienen una mayor capacidad y un ámbito más amplio de elección. Sin embargo, no elegimos ni experimentamos en el vacío, sino dentro de las tradiciones en las que nacemos o vivimos. (Mardones, J. M. (1998), *Las nuevas formas de religión*, op. cit).

para satisfacer las necesidades existenciales creadas por la modernidad. Es decir, si la secularización se refiere al proceso de diferenciación que posibilita el acabamiento de los tradicionales monopolios religiosos, los fragmentos en competencia que de ello surgen, obligados ahora adoptar estrategias de oferta y visión mercantil, podrían encontrar un inesperado y fortalecido vigor en esta situación pluralista postsecular y competitiva. Hervieu-Léger, pertenece a ese grupo de autores que manifiestan que el resurgir de la religión es síntoma evidente del triunfo de lo religioso sobre la secularización y que, por tanto, es la secularidad y no la religión la que se encuentra en una crisis que manifiesta cuales son los límites del proceso de secularización. Lo que sí parece claro es que los procesos socio-religiosos de la llamada <era de la desecularización> son síntomas de la crisis de la modernidad y del fracaso de las iglesias establecidas, además de una alternativa al proceso de secularización. Los partidarios de esta postura los interpretan como: 1º. Resistencia de la religión frente a los portadores de la secularización; 2º. Pervivencia de la necesidad humana de <lo sagrado>. Esta última interpretación es definida de diferente forma por los distintos autores: P. L. Berger como <desecularización de la religión>, José Casanova como <desprivatización de la religión><sup>865</sup>, Hervieu-Léger como <retorno emocional o cosmización sagrada de las sociedades industriales><sup>866</sup>, y G. Davie, en sentido fenomenológico-teológico, como <persistencia de lo sagrado><sup>867</sup>.

Ante esta situación de recluimiento emocional de la religión postsecular, autores como José Casanova y Peter Berger defienden el papel de la religión en el ámbito público como muestra del resurgimiento religioso actual. Incluso el propio Berger señala que “el mundo de hoy es tan furiosamente religioso como siempre, e incluso más en algunos sitios”<sup>868</sup>. Por su parte, José Casanova cree que las consideraciones en torno al <resurgimiento religioso> presuponen un declive previo de acuerdo con las teorías comunes de la secularización. El debate entre el

<sup>865</sup> Casanova, J. (2000), *Religiones públicas en el mundo moderno*, op. cit.

<sup>866</sup> Hervieu-Léger, D. (1993), *La religion pour mémoire*, op. cit., pág. 66. Ver también: Hervieu-Léger. (1990), “Renouveaux émotionnels contemporains. Fin de la secularisation ou fin de la religion?”, op. cit.

<sup>867</sup> Davie, G. (2001), “The persistence of institutional religion in modern Europe”, op. cit.

<sup>868</sup> Berger, P. (1999), *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*, op. cit. Ver también: Habermas, J. (2008), *Zwischen Naturalismus und Religion*, Francfort: Suhrkamp; (2008), “Die Dialektik der Säkularisierung”, *Blätter für deutsche und internationale Politik*, pág. 33-46.

resurgimiento religioso y la secularización se encuentra en punto muerto y la única posibilidad de superar este estancamiento sería el considerar el fenómeno desde una perspectiva global y comparativa.

Por otro lado, nuestros autores han diagnosticado de forma diferente el retorno de lo sagrado y lo religioso en las sociedades modernas. Tanto Berger como Hervieu-Léger pretenden incidir, con el denominado <retorno de lo sagrado>, en tres situaciones asociadas al paradigma de la modernización: 1º. La no-desaparición gradual de la religión de la escena pública debido a la institucionalización de esferas laicas de participación y representación social y política o la secularización de la conciencia individual; 2. El fracaso de las utopías secularizadas en su intento de construir alternativas históricamente victoriosas y aseguradoras de la libertad y de sentido; 3º. La pérdida del consenso moral y político que les daba plausibilidad a las ideas de emancipación y progreso bajo la modernidad. De igual modo, tanto Berger como Hervieu-Léger señalan que en el retorno de la religión actual ha influido “la forma moderna de secularización entendida como incertidumbre”<sup>869</sup>. Además, consideran que este deseo de encontrar rumbo, calor y hogar influye en la vivencia actual de lo religioso. Por su parte, aunque José Casanova apuesta por la primera situación que describen tanto Peter Berger como Hervieu-Léger, y entiende la vuelta de lo sagrado como un resurgimiento público de la religión que estaría, todavía, más próximo al concepto de metamorfosis (Hervieu-Léger) que al del binomio modernización=secularización (Berger). José Casanova introduce el concepto de “proceso teológico de cambio social moderno”<sup>870</sup> para salvar el escollo de la secularización de la conciencia y, por otro lado, introduce el concepto de “perspectiva global y comparada de las religiones”<sup>871</sup> como forma de salvar el binomio tradicional y fortalecer la desecularización pública de la religión. Por último, Grace Davie señala que el retorno de lo sagrado aparece en forma de <adaptación funcional>. Es decir, las diferentes formas de retorno de lo sagrado representan una reorganización de la religión en la medida en que pretende adaptarse a las necesidades de la vida de los individuos.

---

<sup>869</sup> Hervieu-Léger, D. (1999), *Le pèlerin net le converti*, op. cit. Para profundizar en el concepto de <secularización> en Peter Berger y Hervieu-Léger, ver Hervieu-Léger, D. (2001), “The twofold limit of the notion of secularization”, op. cit.

<sup>870</sup> Casanova, J. (2007), “La inmigración y el nuevo pluralismo religioso”, op. cit., pág. 18

<sup>871</sup> Casanova, J. (2002), “Religiones públicas en el mundo global”, op. cit., pág. 74



Grace Davie representa, junto a Hervieu-Léger, una visión moderna del proceso de secularización en tanto que <adaptación y reorganización religiosa>.

### 5. *Pluralismo como desafío.*

Otro de los conceptos o agente-portador fundamental de este proceso de persistencia de la secularización es el que viene constituido por el nuevo significado del <pluralismo como desafío>. Es decir, el pluralismo ha pasado de tener unas connotaciones negativas para la religión monopólica -que pusieron de manifiesto tanto Peter Berger como Grace Davie- en favor del proceso de secularización, a tener un valor positivo en tanto que impulsador de nuevas formas de vivir la religión en la actualidad. En este sentido, tanto Berger como Casanova coinciden en señalar cómo el nuevo pluralismo ha conducido a una reflexión seria sobre la identidad nacional, sobre la relación de la ciudadanía, los valores y sobre el estado social de las tradiciones culturales particulares. La religión contribuiría a un replanteamiento de los supuestos secularistas contruidos según las teorías de la modernidad, dando lugar a una deconstrucción del secularismo<sup>872</sup>. Tanto Peter L. Berger como José Casanova, defienden que es en el sector público, donde los intentos de politización e ideologización han permitido que la religión haya aumentado y configurado lo que hoy se conoce como <la religión en la plaza pública> y que se da, fundamentalmente, en América y no tanto en Europa, donde la instauración de un laicismo más regio establece las bases para que la secularización alcance un máximo de realización tanto a nivel público, como privado o de conciencia.

Particularmente, en Peter L. Berger este cambio de percepción sobre el pluralismo se produce a partir de la década de los noventa, cuando abandona su tesis de la secularización como paradigma religioso y adopta una nueva visión revisada de la misma, debido a los datos empíricos que así lo manifiestan. El pluralismo constituye, ahora, un desafío para todas las tradiciones religiosas que deben hacer frente al hecho de que existen “otras” formas de comprender la realidad, distintas de las propias. Este nuevo concepto de pluralismo permite a Berger comprender la secularización como una <excepción relevante>, como un caso extraño que necesita ser explicado.

---

<sup>872</sup> Casanova, J. (2002), op. cit., pág. 76

El concepto de <pluralismo como desafío> en Hervieu-Léger tiene difícil solución en la medida en que esta autora mantiene una continua paradoja al referirse a lo que ella denomina como “producciones religiosas de la modernidad”<sup>873</sup>: individualización, pluralización e incertidumbre, entre otras. A primera vista, podríamos decir que el pluralismo para Hervieu-Léger sólo tiene connotaciones negativas que arrastra desde el paradigma de la secularización. Es decir, el pluralismo (pluralidad de relatos de sentido <politeísmo>) y la secularidad (crisis del metarrelato de sentido <monoteísmo>) del mundo moderno han supuesto un socavamiento del prestigio de las instituciones encargadas de socializar a los sujetos en el sostenimiento de un determinado orden de sentido. En las sociedades modernas se ha producido una paulatina descomposición de instituciones sociales -anteriormente muy cohesionadas- que ha influido en la descomposición de las instituciones religiosas. Todo este proceso de des-cohesión social ha afectado también a las instituciones religiosas. Sin embargo, es tanto la carga paradójica en el pensamiento de la autora que si en sus primeras obras defendía el carácter negativo del pluralismo, en sus obras más recientes juega con la ambigüedad de la idoneidad o no de defenderlo como favorecedor de la religión en las sociedades contemporáneas. Es decir, relaciona pluralismo con individualización pero considera que este enfoque individualista (contrario a lo que representaría un nomos social religioso) no expresa necesariamente una crisis de la fe (como implicaría una perspectiva rigurosa de la secularización) sino más bien una fragmentación de la fe, donde la religión no desaparece sino que se transforma. Transformación que tendría connotaciones bergerianas según las cuales no hay un cambio de contenidos religiosos sino de formas de creencia religiosa. Podríamos formular la paradoja de Hervieu-Léger del siguiente modo:

Secularización = Pluralismo = desinstitucionalización = pluralismo religioso = recomposición de la religión = incertidumbre = Potenciación de la religión.

Grace Davie estaría aquí dentro de la posición bergeriana que considera que sí algo permanece invariablemente constante en la vida diaria de las personas es el temor a las

---

<sup>873</sup> Hervieu-Léger, D. (1987), *Vers un nouveau christianisme?*, op. cit.



situaciones marginales y a la anomia. Por otro lado, G. Davie señala que otro de los peligros a los que se enfrenta este modelo de <universo de sentido> bergeriano es el relativo al fenómeno de la modernización y sus portadores. Dentro de estos portadores, la autora advierte que el pluralismo aparece como un peligro erosionador de las estructuras de plausibilidad y legitimación garantes de la verosimilitud propia del modelo monopólico tradicional, fomentando así, la secularización. Sin embargo, además de estos dos elementos de ruptura con el marco nómico tradicional de la religión, la autora señala otros dos elementos fundamentales: la elección o racionalización de las creencias y el pluralismo derivado de la inmigración y de la entrada, en el marco geográfico europeo, de nuevos credos y creencias ajenas a las estructuras de plausibilidad propias de la historia y la idiosincrasia local. Grace Davie coincide, por tanto, con Peter L. Berger al introducir esta serie de elementos o <portadores><sup>874</sup> como responsables de la relación existente entre modernización y secularización. Sin embargo, respecto al pluralismo debemos de determinar tres cuestiones: 1º. Si G. Davie considera –del mismo modo que ya hizo Berger- que “la modernidad no conduce forzosamente a la secularización, pero sí al pluralismo. Es el pluralismo -más que la secularización-, el que tiene un efecto sobre la crisis de sentido actual”<sup>875</sup>; 2º. Determinar si el pluralismo aparece como un elemento negativo.

<sup>874</sup> El concepto de <portador> está tomado de Max Weber. “Con este concepto nos referimos a un proceso institucional o a un grupo que ha producido o transmitido un elemento determinado de la conciencia. También esta relación puede ser intrínseca o extrínseca, <necesaria> o <accidental>”. (Berger, P – Kellner, H. (1973), *The homeless mind*, op. cit., pág. 98); Berger señala cuáles son los principales portadores de la modernidad: “In specifying the institutions that have brought about modernity, the most important is the technology that has produced industrial civilization. Other important institutions include the market economy, an enormously powerful modernizing institution; the contemporary state, as it has developed in the last few centuries; bureaucracy in all its forms; the contemporary city; and recent means of mass communication”. (Berger, P. (1978), “Secular branches, religious roots”, op. cit.). J. Mª. Mardones en su obra *Posmodernidad y conservadurismo* (1991), pág. 15-36, señala que a Berger se le puede encuadrar dentro de un núcleo duro dentro de la tradición postmoderna. Señala además, que ese núcleo duro bergeriano estaría formado por: a) la producción científico-técnica, b) la burocracia de la administración del Estado, c) el pluralismo cultural. En este sentido, considera que si se mira la sociedad desde el primero de los <portadores>, ésta se convertiría en una sociedad industrial, posindustrial, de las nuevas tecnologías. Desde el segundo <portador>, la sociedad se constituiría como democratizada, administrada. Por último, desde el tercer <portador>, la sociedad se constituiría como fragmentada, diferenciada.

<sup>875</sup> “Pluralism quite obviously facilitates secularization, but secularization in turn encourages pluralism”. (Hammond, P.E. (1964), “Peter Berger’s sociology of religion”, op. cit., pág. 417). Berger señala que la modernidad se caracteriza más por el pluralismo que por la secularización. Véase: Berger, P. (1979), *Der zwang zur häreisie. Religion in der pluralistischen gesellschaft*, Frankfurt, pág. 9; En la <introducción> del libro *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*, (1999), Berger sostiene que la modernización aunque implica un mayor nivel de pluralidad no ha significado una intensificación de la secularización. (Berger, P. (1999), *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*, op. cit.

Es decir, como la relativización total de los sistemas de valores y esquemas de interpretación, dando lugar a un problema de <plausibilidad> que socava las pretensiones de verdad absoluta que configuraban las cosmovisiones religiosas tradicionales tendiendo, de esta forma, a relativizar su estatus establecido e incuestionable; 3º. Determinar si esta situación conduce a otro problema de fondo, el problema de la <legitimación>, como mantiene Berger o si, por el contrario, aparece como un elemento positivo en el que esta postura tiene la ventaja de que, mediante el modelo de mercado del <pluralismo religioso>, desarrolla un esquema explicativo consistente y con capacidad para formular afirmaciones.

## 6. *El concepto de globalización.*

El siguiente agente o portador de la persistencia de la secularización con el que nos encontramos, que es objeto de debate entre nuestros autores, viene representado por el <concepto de globalización>. Peter Berger considera la globalización como parte del resurgimiento religioso. Sin embargo, advierte de una serie de aspectos negativos de dicho proceso. Esta negatividad deriva de considerar a la globalización como una continuación de la modernización<sup>876</sup> y, por tanto, una continuación de las estructuras de plausibilidad que generaron la moderna crisis de sentido referente a las identidades religiosas. Es decir, la globalización representa un agente constituyente de una <etapa histórica> que, como defiende Casanova, arrastra a una crisis de sentido y significado propias del binomio modernización-secularización en la conciencia de los individuos. Por otro lado, Berger también encuentra aspectos positivos referentes a la globalización. Es dentro de ella, señala el autor, donde se va a producir el revisionismo de los postulados del paradigma clásico de la secularización, dando lugar a mecanismos que posibiliten la huida de esa crisis y la salvación del nuevo paradigma: <la desecularización del mundo>. En este sentido, la globalización de la religión es entendida como globalización del pluralismo religioso caracterizado por su globalidad y penetrabilidad. Es a través de las denominadas “globalizaciones alternativas” donde

---

<sup>876</sup> Berger, P. (2002), *Many globalitations*, op. cit., pág. 30

Berger encuentra esa posibilidad pues, como bien señala, “abren la fascinante posibilidad de modernidades alternativas”<sup>877</sup>.

Frente a estas consideraciones bergerianas encontramos la postura de José Casanova que cree que existen aspectos positivos en la globalización que se explicitan, fundamentalmente, relacionados con la religión. La globalización sustituye a la secularización como modelo explicativo<sup>878</sup>, pero desde una perspectiva totalmente contraria; es decir, tomando a la globalización como símbolo de la desecularización de la religión. Según este autor, la globalización representa una gran oportunidad para los regímenes religiosos transnacionales, como el catolicismo y el islam, para liberarse del corsé de la nación-estado y reconquistar sus respectivas dimensionalidades transnacionales y su protagonismo en el escenario global. El problema lo encuentra Casanova al considerar que esta situación parece más una utopía que una realidad; es decir, esta transnacionalidad queda restringida a <comunidades transnacionales imaginadas> y no a valores geopolíticos territoriales<sup>879</sup>. Para Casanova, “la globalización ha ayudado a expandir la secularización y a expandir el proceso de formación de lo religioso”<sup>880</sup>. Es decir, existe en este autor una clara identificación de la globalización con la secularización y por ende, concibe a aquella como potenciadora del resurgimiento religioso en tanto que “construcción de lo religioso como fenómeno social”<sup>881</sup>. Otro de los puntos de desencuentro entre Peter Berger y José Casanova viene determinado por la concepción de la globalización como un fenómeno impersonal que considera a la condición cultural (religión) como un factor que la sufre y no que la construye. José Casanova considera que es necesario conciliar el carácter estructural del proceso con la condición humana como generadora del mismo. Es decir, habría que evitar atribuir un poder causal a la globalización, como si fuera una fuerza cuasi impersonal que dirige procesos históricos. En su opinión, resulta más apropiado

---

<sup>877</sup> Ibíd., pág. 30

<sup>878</sup> Casanova, J. (2002), “Religiones públicas en el mundo global”, op. cit.,

<sup>879</sup> Ibíd., op. cit., pág. 86

<sup>880</sup> Casanova, J. (2000), *Religiones públicas en el mundo moderno*, op. cit., pág. 19

<sup>881</sup> Casanova, J. (2002), “Religiones públicas en un mundo global”, op. cit., pág. 74

considerar la globalización como el contexto estructural, inevitable de la condición humana contemporánea, o <condición humana global>”<sup>882</sup>.

El concepto de globalización en Hervieu-Léger también presenta una doble lectura, como ocurrirá con Grace Davie. Por un lado, nos encontramos que los aspectos positivos de la globalización están muy relacionados con el concepto de desecularización, entendido como el reencantamiento del mundo -que defendía Peter L. Berger<sup>883</sup>-, y que la autora francesa denomina como de “recomposición de lo religioso”. En este sentido, la concepción de Hervieu-Léger se aproximaría a la concepción de José Casanova que considera el fenómeno de la globalización como sustitutivo de la secularización pero desde la perspectiva de la desecularización; esto es, como impulsadora de un reordenamiento religioso. La globalización religiosa vendría definida por el retorno de lo sagrado y por la forma moderna de secularización entendida como incertidumbre. Por otro lado, dentro de los aspectos negativos de la globalización en Hervieu-Léger el más importante es el que está relacionado con la pérdida de la memoria histórica. Es decir, si atendemos a que la autora concibe la globalización desde la perspectiva bergeriana<sup>884</sup> que la relaciona al pluralismo religioso y a los portadores secundarios de la modernización (principalmente los medios de comunicación y la movilidad social), y desde la perspectiva de la teoría de la diferenciación de José Casanova, nos permitirá determinar que Hervieu-Léger considera la globalización como un fenómeno donde la memoria colectiva de las sociedades modernas se convierte en una memoria de migajas”<sup>885</sup>. Otro de los elementos negativos de la globalización que relaciona las concepciones de Hervieu-Léger y Peter Berger sobre la globalización viene constituido por la individuación. Recordemos que la individuación es una evidencia, según ambos autores, de cómo la globalización es una continuidad de la modernización. La individuación junto al pluralismo religioso global<sup>886</sup> constituían para Berger los dos elementos que posibilitaban que se estableciese el binomio globalización = secularización. Elementos que representaban dos retos para

---

<sup>882</sup> Ibíd., op. cit., pág. 73

<sup>883</sup> Berger, P. (2003), *Questions of faith*, op. cit.

<sup>884</sup> Berger, P. (2005), “Pluralismo global y religión”, op. cit.,

<sup>885</sup> Hervieu-Léger, D. (1993), *La religion pour mémoire*, op. cit., pág. 186

<sup>886</sup> Berger, P. (2005), “Pluralismo global y religión”, op. cit., pág. 5

occidente: el reto religioso (pluralismo religioso global), y el reto cívico (individuación). La relación que se establece entre Peter Berger y Hervieu-Léger en torno al problema de la individuación y en lo referente al proceso de globalización, viene determinada por concebirla como una desconexión simbólica y cognitiva de los compromisos sociales, de responsabilidades colectivas y de ruptura con el sentimiento de pertenencia a los sistemas identitarios tradicionales, un rechazo al universo nómico-simbólico, etc. Todo esto conduce a una crisis de la memoria religiosa y a la desinstitucionalización de la religión<sup>887</sup>.

En Grace Davie podemos encontrar también dos posiciones bien distintas sobre la globalización. Por un lado, estaría más próxima a los planteamientos de Peter Berger, advirtiendo de los aspectos negativos de la globalización. Desde esta perspectiva, considera que la globalización y su carácter multidimensional hacen que la religión encuentre cada vez más difícil mantener su aceptabilidad (estructura de plausibilidad) y su identidad, pues se hace casi imposible acceder a la fundamentación y legitimación social, por parte de la sociedad en su conjunto. Los cambios macroeconómicos que trae consigo la globalización hacen cada vez más difícil que los individuos dejen de ser víctimas de un proceso que es incontrolable. Los individuos no forman ya una comunidad unitariamente constituida, como afirmaba Berger, bajo un universo social nómicamente establecido. Por el contrario, se hallan distribuidos en numerosas áreas distintas de la sociedad. Por otro lado, Grace Davie se posicionaría más próxima a las consideraciones teóricas de J. Casanova sobre la globalización que a las de Peter L. Berger. Es decir, se aleja de una visión negativa de la globalización como “heredera y portadora de la crisis de sentido moderna”<sup>888</sup>, y se acercará a una postura más positiva que considera al fenómeno de la globalización representa una gran oportunidad para las confesiones religiosas (catolicismo, Islam, etc) transnacionales para alcanzar un estatus de estabilidad y dimensionalidad global, fuera del corsé que representa la nación-estado. La globalización, en definitiva, adquiere en Grace Davie dos significados muy particulares. Por un lado, representa el elemento perfecto para que estas confesiones -antes señaladas- y otras muchas, “reclamen” el lugar público que les corresponde. Por otro lado, esta dinámica liberadora representa un problema importante en el

---

<sup>887</sup> Hervieu-Léger, D. (1993), *La religion pour mémoire*, op. cit.

<sup>888</sup> Berger, P- Huntington, S. (2002), *Many globalizations*, op. cit., pág. 30

panorama religioso internacional pues, como bien representa S. Huntington en *El choque de civilizaciones* (1997), puede incomodar las denominadas <estructuras de plausibilidad><sup>889</sup> de la “creencia sin pertenencia”.

José Casanova, al contrario que Grace Davie o Peter Berger, cree que existen aspectos positivos que se explicitan, fundamentalmente, relacionados con la religión. Según este autor, la globalización representa una gran oportunidad para los regímenes religiosos transnacionales, como el catolicismo y el islam, para liberarse del corsé de la nación-estado y reconquistar sus respectivas dimensionalidades transnacionales y su protagonismo en el escenario global. El problema lo encuentra J. Casanova en que esto es una utopía más que una realidad, pues, esta transnacionalidad queda restringida a <comunidades transnacionales imaginadas> y no a valores geopolíticos territoriales. De esta teorización de José Casanova, se deriva una de las premisas fundamentales de la sociología de la religión de Grace Davie y Berger sobre la globalización: “El debate adquiere formas diferentes en función de las distintas regiones del mundo donde se concrete”<sup>890</sup>.

### 7. Los fundamentalismos.

En la actualidad, existe una proliferación de integrismos y fundamentalismos<sup>891</sup>, que en las tres religiones del libro adquieren mayor notoriedad. En determinadas áreas

---

<sup>889</sup> Berger, P. (1967), *The sacred canopy*, op. cit; Berger considera que la realidad de la vida cotidiana, desde su concepción objetivamente significativa por los individuos y, como subjetivamente concebida por la conciencia social, depende de la presencia de una estructura social dentro de la cual esta realidad se toma con absoluta credibilidad. Todos estos procesos sociales necesarios para el mantenimiento de la realidad es lo que Berger denomina <estructura de plausibilidad>.

<sup>890</sup> Ibíd., pág. 208

<sup>891</sup> “Tendríamos así que el fundamentalismo moderno vendría a ser, más que una actitud difusa de base (el sentimiento de desamparo y sin sentido moderno y la búsqueda de un fundamento que compartiría con el reciente revivir general de lo religioso, desde la ufología hasta el neosatanismo), una formación sociocultural, magmática pero específica, en la que el espíritu de secta surgido de la modernidad vendría a arraigar en una añoranza masiva de sentido”. (Cardín, A. (1997): “Movimientos religiosos modernos”, op. cit., pág. 146). En la actualidad, los fundamentalismos suelen presentarse como actuaciones de violencia que se inscriben en la lógica de la reacción extrema al proceso de secularización surgido en el siglo XVIII, que concluyó con la declaración de la muerte de Dios en la primera mitad del siglo XX. Estas reacciones extremas son minoritarias y no representan a la cultura de las religiones en nombre de las cuales actúan. Sin embargo, sus protagonistas tienen compromiso intensivo con sus formas de pensamiento, interpretan de forma radical las fuentes de las tradiciones sagradas y se consideran enviados

geográficas y sectores de población, ciertas formas tradicionales adquieren pretensiones de superación de la modernidad. Surge lo que Berger denominó <barreras del precepto>, para protegerse de las consecuencias del pluralismo moderno. Nos encontramos ante <la venganza de lo reprimido><sup>892</sup>, es decir, el presagio de las verdades totalitarias -que parecían alejadas definitivamente- nos rondan amenazantes. Cristianos, judíos y musulmanes luchan por la reconquista del mundo, es la <revancha de Dios><sup>893</sup>. El carácter neo-conservador de esta dinámica, que pretende devolver el sentido y la credibilidad a un sistema integrador que los había perdido, encierra ciertos peligros que desembocan en actitudes fundamentalistas. Este reagrupamiento confesional es preocupante en un mundo que había alcanzado con la modernidad, la pluralidad religiosa, la convivencia intercultural y la libertad de expresión.

José Casanova, en su obra “*Religiones públicas en un mundo global*” (2002), critica que el 11 de Septiembre signifique <el choque de civilizaciones> suscitado por las tesis de Huntington entre el Occidente democrático y los estados islámicos pues, eso sería, afirma: “Suponer que las religiones mundiales tienen algunas características esenciales inmutables”<sup>894</sup>. Muy al contrario, Casanova señala -frente a los que creen que la mayoría de las religiones son propensas al fundamentalismo y a dificultar la expansión de la democracia- que: “Si tiene que haber un <orden> global moderno, que no sea simplemente impuesto hegemonícamente, tendrá que conseguirse con la tradicional vitalidad de las tradiciones religiosas”<sup>895</sup>.

Peter Berger, en su obra “*Globalization and religion*” (2002), no encuentra relación alguna entre religión y violencia. Este autor señala que:

---

de Dios. Pretenden una sacralización de la modernidad y la implantación de criterios religiosos para la administración de los asuntos públicos. Por su parte, Peter Berger considera que “el término <fundamentalismo> no es un término oportuno, no sólo porque deriva de la historia del Protestantismo americano, donde tiene una referencia específica que es distorsionado al extenderlo a las otras costumbres religiosas. Indica alguna combinación de algunas características -la gran pasión religiosa, un desafío de lo que otros han definido como el (Zeitgeist) y un retorno a los orígenes tradicionales de la autoridad religiosa”. (Berger, P. (1999), “The desecularization of the world: A global overview”, op. cit., pág. 6).

<sup>892</sup> Berger, P- Luckmann, Th. (1997), *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, op. cit., págs. 75ss

<sup>893</sup> Kepel, G. (1994), *The revenge of god*, op. cit. (Trad. esp.: (1995), La revancha de Dios: cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo, op. cit.

<sup>894</sup> Casanova, J. (2002), “Religiones públicas en un mundo global”, op. cit., pág. 83

<sup>895</sup> Ibíd., pág. 85



*“Dada la situación actual, resulta tentador centrarse en cómo la religión puede servir para legitimar los más horrendos actos de violencia; quizás también nos tienta la idea de aquellos pensadores ilustrados que consideraban cualquier religión como algo horrible. Sin embargo, esto conduciría a una visión muy distorsionada. Ante todo, la religión forma parte de la vida cotidiana de millones de personas, totalmente alejadas de actos de violencia”*<sup>896</sup>.

De igual modo, en su obra *The desecularization of the world* (1999), Berger indicaba que la religión se encontraba determinada por intereses varios que la utilizan con distintos fines y distorsionan la verdadera esencia de la religión:

*“Para tasar el papel de la religión en la política internacional, habría que distinguir entre los movimientos políticos que son motivados por la religión y los que usan la religión como una legitimación conveniente para sus programas políticos fundados en unos intereses no religiosos”*<sup>897</sup>.

Tanto Berger como Casanova reaccionan frente a la tesis del <choque de civilizaciones>. Peter Berger (2002), indica que el Islam terrorista tan sólo ha proporcionado “una verificación parcial de la tesis de Samuel Huntington sobre un <choque de civilizaciones>. Lo más importante es enfatizar que este tipo de extremismo no representa la totalidad del renacimiento islámico”<sup>898</sup>. Además, señala el diálogo interreligioso como uno de los grandes retos:

*“Actualmente una masa creciente de pensadores protestantes y católicos lo han entendido así, motivando cada vez más el diálogo con religiones no cristianas. Por supuesto, han surgido distintas posturas teológicas en este cambio, y han salido a la luz percepciones muy interesantes gracias a este amplio diálogo”*<sup>899</sup>.

Por su parte, José Casanova (2002) piensa que considerar los atentados del 11 de Septiembre como un <conflicto de civilizaciones> es “caer en una concepción e interpretación esencialista tanto del Islam como de Occidente”, muy al contrario, señala que el diálogo interreligioso es la base fundamental:

*“Deberíamos estar abiertos a la posibilidad de que la tradición islámica, su discurso público distintivo y las prácticas musulmanas, moldeen el tipo de sociedad civil y las*

---

<sup>896</sup> Berger, P. (2002), “Globalización and religion”, op. cit., pág. 63

<sup>897</sup> Berger, P. (1999), *The desecularization of the world*, op. cit. págs. 14ss

<sup>898</sup> Berger, P. (2002), “Globalization and religion”, op. cit., pág. 69

<sup>899</sup> *Ibíd.*, pág. 71



*instituciones democráticas que pueden surgir en los países musulmanes. Hay múltiples modernidades occidentales, y puede haber múltiples modernidades musulmanas”*<sup>900</sup>.

El problema del fundamentalismo en Hervieu-Léger está muy relacionado con el proceso de incertidumbre social y existencial, así como con el proceso de recomposición de lo religioso en la modernidad. El fundamentalismo, advierte la autora, actúa como un proceso de encantamiento que impulsa una nueva reconfesionalización frente a la precariedad moral secular. La visión que Hervieu-Léger tiene del fenómeno de los fundamentalismos está muy relacionada con la cosmovisión bergeriana, que señalaba a la crisis de las teodiceas no seculares como causantes de esta incertidumbre estructural, como la principal causa del devenir actual. Podríamos decir que fue en 1996, con la aparición de su obra *“Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas”*, donde Hervieu-Léger, al plantear un nuevo enfoque del concepto de secularización como un proceso de recomposición de lo religioso que responde a la incertidumbre provocada por los procesos de cambio de la sociedad moderna, sitúa el problema de los fundamentalismos. Es decir, los fundamentalismos conformarían algunos de los <procesos necesarios> por los cuales una sociedad tradicional (desde el plano religioso) adquiere capacidad de orientación y autonomía, necesarias para el reacomodo de los sentidos y significados del nomos religioso moderno para satisfacer la incertidumbre estructural propia de la modernidad<sup>901</sup>.

A la hora de abordar esta problemática de los fundamentalismos, Grace Davie parte de una premisa defendida por la mayoría de los sociólogos de la religión contemporáneos: “Los fundamentalismos son productos de la modernidad, dado que surgen del choque producido entre las culturas basadas en la modernidad y las ancladas en la tradición”<sup>902</sup>. En este sentido, la autora estaría muy próxima a las consideraciones de Peter Berger o José Casanova, autores que señalan que en la actualidad existe una proliferación de integrismos y fundamentalismos que, en determinadas áreas geográficas y sectores de población, adquieren pretensiones de superación de la modernidad. Sin embargo, la autora no considera –como si lo hicieron Casanova y

---

<sup>900</sup> Casanova, J. (2002), “Religiones públicas en un mundo global”, op. cit., pág. 85

<sup>901</sup> Hervieu-Léger, D. (1996), *Identités religieuses en Europe*, op. cit, pág. 16

<sup>902</sup> Davie, G. (2007), *The sociology of religion*, op. cit., pág. 190

Berger- que este reagrupamiento confesional sea preocupante en un mundo que había alcanzado con la modernidad, la pluralidad religiosa, la convivencia intercultural y la libertad de expresión. Esta concepción deriva en un repliegue de los individuos sobre sí mismos con actitudes sectarias, una intransigencia, etc. Todas estas consecuencias llevan a tener una imagen negativa de los fundamentalismos en tanto que son producto de malinterpretaciones. Grace Davie, por el contrario, pretende ofrecer una imagen positiva del concepto <fundamentalismo> -como ya intentó también Hervieu-Léger- tratando de asociarlo a la expansión gnoseológica o comprensión del fenómeno religioso actual.

## *Conclusiones*

Al comenzar nuestro trabajo de investigación señalamos como objetivo fundamental el determinar, siguiendo inquietudes gnoseológicas, si ni tan siquiera a nivel público, la desecularización cumplía las expectativas que se le proponían en los años 70 en pleno debate <resurgimiento religioso vs secularización>. En este sentido, nuestra intención también era la de demostrar que la desecularización religiosa no cumplía las expectativas que pretendían ver en la religión postsecular algo parecido, salvando las distancias históricas, al <palio sagrado>, al nomos religioso y al argumento de sentido existencial que sí tenía en las sociedades pre-modernas. Estas expectativas, sin embargo, aparecen completamente viciadas, pues rinden pleitesía a una severa inmanencia y mundanidad olvidando, quizás, el elemento más determinante de una religión de creencias, la relación trascendente-inmanente o el elemento sobrenatural.

De igual modo, nos preguntamos qué nos quedaba de la tan esperada y vociferada desecularización. En los preliminares de la investigación consideré que, desde mi punto de vista, sólo nos quedaba el eco del que clama en el desierto, sólo la ilusión utópica de la intencionalidad camuflada en las erróneas predicciones, sólo el desmantelamiento de las ilusiones y pilares estructurales de una <incompleta desecularización> que no es más que una secularización camuflada; pues, aunque se ha producido un auge a nivel

público y político de la religión, se ha descuidado la parte del individuo como creyente, como persona que hace sociedad, que hace política, que hace, en definitiva, el ámbito público. Es decir, la desecularización se puede haber producido a nivel público pero presenta carencia a nivel del propio individuo, a nivel de conciencia o de creación de sentido existencial. Por tanto, si las bases de ese éxito público de la religión estaban sustentadas en las arenas movedizas que representan los individuos como creyentes que no encuentran sentido en la religión postsecular, toda la torre se nos caería encima.

Es por esto, que antes de empezar a exponer las principales conclusiones de nuestro trabajo, señalemos que entre otras muchas aportaciones, sin lugar a dudas, la principal aportación de esta tesis doctoral ha sido la de *identificar, definir y situar en el discurso sociológico de cada uno de nuestros autores tanto el concepto de <secularización privada o de la conciencia> y el concepto de <desecularización privada o de la conciencia>*. Esto ha sido determinante a la hora de dar respuesta a las preguntas originarias de esta investigación.

Para conseguir demostrar el objetivo principal de nuestra tesis doctoral, ha sido fundamental el haber podido determinar cómo cada uno de nuestros autores elabora una sociología de la desecularización de la conciencia que, en gran medida, contribuye a resolver el problema de la incertidumbre y la anomia social, pero que refleja la existencia de lo que se ha denominado como <secularización de la conciencia>, entendida por nuestros autores como crisis de la creencia y de la pertenencia religiosa, pérdida de lo sobrenatural e instauración de una incertidumbre existencial. De igual modo, haber demostrado también cómo cada uno de ellos desarrolla una sociología de la secularización específica como marco configurador y explicativo del fenómeno religioso actual es, a nuestro juicio, una prueba evidente de que el fenómeno de la secularización, al menos en su forma de <secularización de la conciencia>, es hoy tan factible como lo ha sido desde sus orígenes históricos.

Pasaremos, a continuación, a establecer algunas conclusiones de nuestro estudio sobre el pensamiento socio-religioso desarrollado por Peter Berger, D. Hervieu-Léger, Grace Davie y José Casanova haciendo especial distinción entre las aportaciones más relevantes de sus pensamientos respecto a: 1º. El revisionismo de un paradigma religioso en Peter L. Berger: 2º. La persistencia de la secularización cualitativa en

Hervieu-Léger; 3º. La persistencia de la secularización cuantitativa en Grace Davie;  
4º. La propuesta de una perspectiva global de la secularización en José Casanova.

## 1. El revisionismo de un paradigma religioso en Peter L. Berger.

Al comenzar este capítulo señalamos como objetivo fundamental el determinar si el pensamiento socio-religioso de Peter Berger había sufrido un cambio de paradigma en la comprensión y análisis de la religión a partir, fundamentalmente, de la década de los noventa (1999, publicación de *The desecularization of the world*). En este sentido, y después de un concienzudo proceso de investigación, podemos afirmar que en Peter Berger no hemos apreciado un cambio de paradigma religioso en su teoría sociológico-religiosa ni una <renuncia> referente a la validez cualitativa de su marco teórico actual, respecto del anteriormente vigente (años setenta). Nuestro autor, no concibe la <secularización> como un paradigma en sí mismo, sino que, por el contrario, la <secularización> representa para Peter Berger el instrumento a través del cual poder legitimar, de forma definitiva, su teoría sociológica sobre la religión. Esto constituiría su paradigma religioso: La religión es un factor fundamental y decisivo en la construcción, mantenimiento, conservación y legitimación de la realidad social.

Por otro lado, esta investigación ha permitido determinar que la teoría de la secularización no es el paradigma religioso en el pensamiento de Peter Berger; más bien, y por el contrario, podemos hablar de la teoría de la secularización bergeriana como un momento de lo que sí conformaría el paradigma global de su pensamiento sociológico sobre la religión, un paradigma donde Peter Berger no entiende una construcción social sin religión. Lo que en Peter Berger se ha producido es una revisión “necesaria” de su paradigma religioso. Así pues, nos encontramos en este autor, no con una ruptura o cambio de paradigma, sino con una acomodación teórico-práctica de su marco de comprensión global de la religión a las necesidades existenciales (búsqueda de sentido metafísico) propias del discurrir histórico-social.

De esta manera, hemos podido determinar que no se da el tan proclamado cambio de paradigma que muchos autores defienden, sobre todo, en el paso del modelo de la

secularización al modelo de la desecularización. El principal motivo que nos legitima a mantener esta postura es que creemos que Peter Berger nunca concibió la secularización como un fenómeno definitivo e irreversible. Esta consideración permite romper con la categorización que considera a Peter Berger, exclusivamente, como un <sociólogo de la secularización>. Sin embargo, ante esta conclusión, nos surgió la siguiente pregunta: ¿Qué sentido tuvo, entonces, para P. Berger su teoría de la secularización?. La respuesta a esta pregunta vendría determinada por: 1º. *Un carácter descriptivo*: Esta teoría pretendió describir una realidad empíricamente existente y determinada, esencialmente, por la crisis de plausibilidad de lo sobrenatural y la pérdida del sentido de la trascendencia en las conciencias individuales y colectivas; 2º. *Un carácter autocrítico-preventivo*: Esta teoría pretendió, de igual modo, prevenir de los peligros socio-existenciales de su instauración y su desarrollo.

Su teoría de la secularización no pretendía prever el final de la religión, en tanto que nomos integrador y legitimador en las sociedades modernas occidentales, sino el final de la secularización en sí misma. Es decir, su teorización secular pretendía mostrar cómo no es posible instaurar una filosofía secular como marco de legitimación o como universo simbólico de sentido para el individuo moderno, preso de unas necesidades que ésta no puede satisfacer.

Por otra parte, una vez resuelta la comprensión del marco nómico secular, surge otra cuestión: ¿Qué pretende P. Berger con su teoría de la desecularización?. De igual modo, esta investigación nos ha llevado a determinar una triple funcionalidad de esta teoría:

1º. *Una función descriptivo-restauradora*: Esta teoría pretende describir una realidad empírica constituida por el resurgimiento religioso que, a partir de la década de los setenta, reconstruye el panorama mundial, y reinstaurar el orden y el sentido existencial que el binomio modernización-secularización puso en crisis.

2º. *Una función preventiva*: Esta teoría pretende advertir de los riesgos que acarrea la insatisfacción de unas necesidades existenciales que para el individuo supone vivir en una sociedad donde el <nomos religioso> que legitima y fundamenta su realidad está en crisis.

3º. *Una función identitaria*: La teoría de la desecularización representaría un marco identitario para el individuo moderno. A través de la nostalgia del <nomos religioso tradicional>, permitiría un reencuentro resolutivo entre la crisis moderna de sentido y las estructuras de plausibilidad religiosas tradicionales. Peter Berger intentará así conformar el tradicional <nomos religioso> que ya configuró en la etapa pre-secular: un universo de sentido libre de crisis existenciales bajo el paradigma metafísico-comprensivo de lo <dado por supuesto>, bajo las legitimaciones teodiceicas y el marco explicativo de la <necesaria alienación> (que identifica al hombre como ser necesitado de la <otra realidad>, del <hogar metafísico>); en definitiva, necesitado de la religión como dotadora del sentido que está en crisis, a partir de la modernidad.

Dentro de la teoría de la desecularización, hemos observado cómo P. Berger aprovecha el fenómeno del resurgimiento religioso para:

1º. Rechazar una teoría en la que nunca creyó (teoría de la secularización) y que mantuvo, no para legitimarla sino para mostrar su inconsistencia y falsación a través, principalmente, de la verificación de sus debilidades y deficiencias como filosofía de sentido.

2º. Para desarrollar plenamente la teoría de la desecularización como proyecto final de su debilitada teoría de la secularización. Esto demuestra que la teoría de la secularización bergeriana constituye tan sólo un momento (de crisis) dentro de un marco comprensivo más general que conformaría su verdadero paradigma religioso: la teoría del <nomos religioso> (defensa de las potencialidades del <dosel> religioso).

Partiendo de las consideraciones que establecen cómo el paso de la secularización a la desecularización podría representar el cambio de paradigma que se le presupone a P. Berger -que no defendemos-, necesitamos responder a la pregunta fundamental: ¿Cómo se explicita el paradigma religioso bergeriano?. Tras el estudio realizado nos atreveríamos a señalar que su modelo religioso (paradigma) sigue, aunque no de forma explícita, el proceso dialéctico hegeliano (tesis, antítesis y síntesis) y se presenta como alternativa innovadora en la resolución de lo que hoy constituye la principal causa de reflexión en torno al debate sobre la necesidad o no de un cambio de paradigma religioso: la <trágica pérdida de sentido> derivada del binomio modernización-secularización (paradigma de la secularización). Un modelo religioso que, frente a las observaciones más recientes, pretende ser unitario y global (continuum), y cuya principal característica es lo que denominamos <resolución dialéctica>. Es decir, un modelo que viene determinado por el discurrir histórico y cuyo orden es el siguiente: 1º. El <nomos religioso tradicional> constituiría la (tesis), donde su desarrollo histórico vendría constituido por la etapa pre-secular; 2º. El <proceso de secularización>, siguiente acontecimiento histórico identificado con la modernización, constituiría su (antítesis); y por último, 3º. Su actual <proceso de desecularización>, que viniendo identificado históricamente con la etapa post-secular, constituiría una (síntesis) que propondría una vuelta a las estructuras de plausibilidad del modelo del <nomos religioso tradicional>, siempre mediante una adaptación a las circunstancias actuales, como salida y respuesta a la actual crisis de sentido.

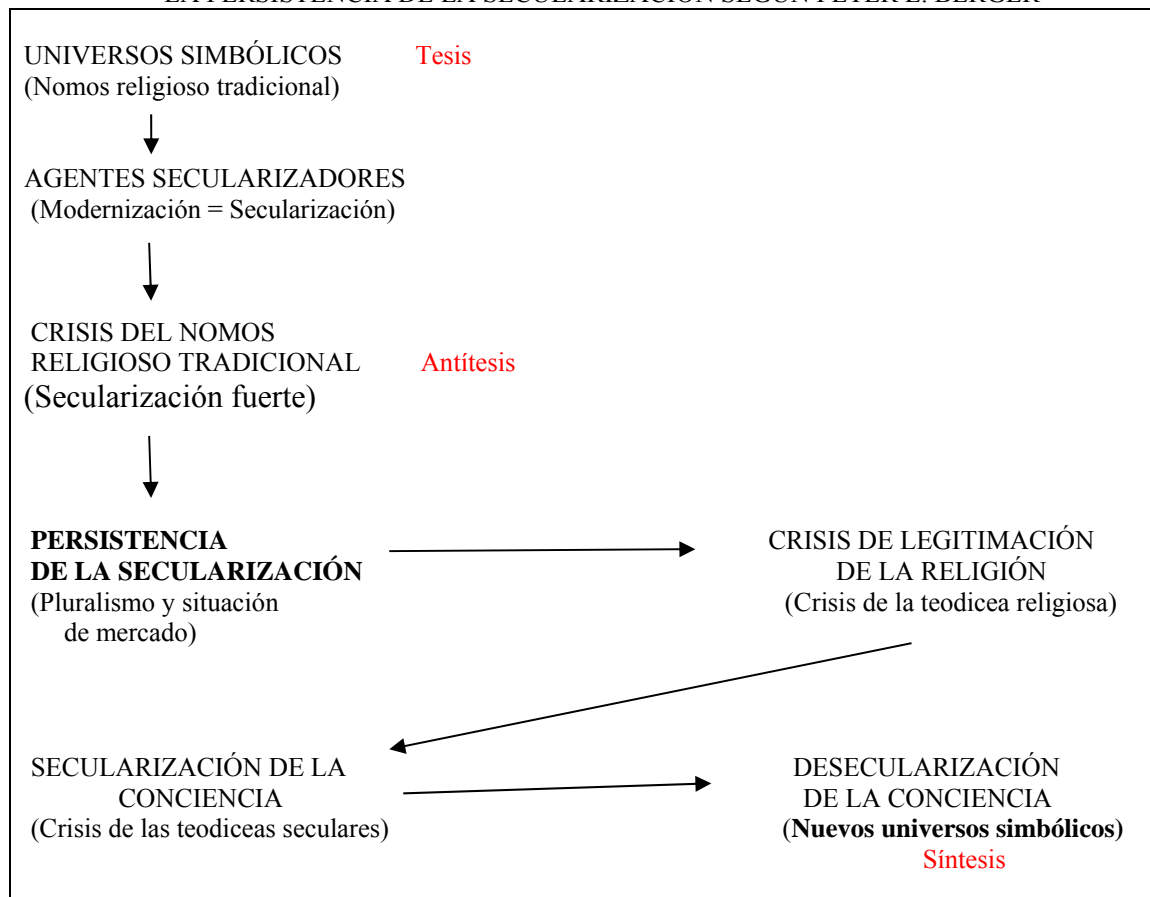
Nos encontraríamos en P. Berger, por tanto, con una construcción teórica constituida por tres momentos (tesis, antítesis y síntesis), donde el nomos religioso tradicional (tesis) representaría la función de la religión en la construcción y conservación de la realidad social; donde la teoría de la secularización (antítesis) vendría definida por una crisis de sentido e identidad religiosa y donde, por último, la teoría de la desecularización (síntesis) representaría, a la vez, una superación de esa crisis de sentido y una vuelta <nostálgica> al modelo religioso tradicional como encuentro entre la religión y el sentido socio-existencial puesto en crisis por la secularización. Dicho de un modo más gráfico y apelando al carácter legitimador de la religión a lo largo del discurrir histórico, podríamos considerar la teoría global de P. Berger como un proceso o continuum-dialéctico donde la teoría de la secularización y la teoría de la desecularización actuarían como eslabones o nexos de una cadena en la



que la secularización uniría el paso de la religión como <dosel sagrado> a la religión privatizada y, por otro lado, la desecularización uniría el tránsito de la religión privatizada a la nueva instauración de aquel <dosel sagrado> en la forma de: primero, una eclosión política de la religión o <resurgimientos religiosos> y, segundo, una necesidad psicológica de nuevos marcos de sentido (universos simbólico-religiosos) bajo la forma de lo que P. Berger desarrolla como la <teologización y teodiceización de la conciencia>.

A modo de resumen, podemos señalar que con esta investigación hemos determinado que el movimiento de resurgir religioso tras la época de la secularización, y en contradicción dialéctica con la secularización actual que Peter L. Berger llama <desecularización>, no consiste en un negar su análisis anterior de la secularización sino en un complemento dialéctico a su anterior teoría, para dar explicación a la situación actual de las religiones en la era de la globalización y del pluralismo. Por tanto, hemos dado un nuevo significado al concepto de <revisionismo> bergeriano.

#### LA PERSISTENCIA DE LA SECULARIZACIÓN SEGÚN PETER L. BERGER



## 2. La persistencia de la secularización cualitativa en D. Hervieu-Léger.

Cuando comenzamos este capítulo, nos propusimos determinar si en la propuesta sociológica de Hervieu-Léger existía una persistencia de la secularización cualitativa en lo que ella denominaba como “pertenecer sin creer”. Para ello, nos centramos en esclarecer tres elementos fundamentales: 1º. Las causas y consecuencias de la desinstitucionalización religiosa; 2º. La secularización como <crisis de la memoria histórica>; 3º. Las propuestas de la autora como salida del proceso de incertidumbre estructural que genera dicha crisis de las instituciones de pertenencia. Si tuviésemos que resumir el resultado general de dicho análisis sobre la autora, éste estaría conformado por la siguiente premisa: *La persistencia de la secularización actual no elimina la religión, sino que la transforma*. A continuación, desvelamos algunas de las aportaciones fundamentales de nuestras conclusiones.

Según D. Hervieu-Léger, la modernidad produce una anomia religiosa de la que se derivan los procesos de desinstitucionalización y las nuevas composiciones culturales e institucionales -individuales y comunitarias- que se llevan a cabo. La producción de anomia se explica porque la modernidad des-estructura simbólicamente y favorece una cierta movilidad socio-religiosa. La desinstitucionalización de la religión, la aparición de Nuevos Movimientos Religiosos o “producciones religiosas de la modernidad”, así como la religiosidad flotante de la nebulosa místico-esotérica, serían algunos de los indicadores de esta reestructuración de la modernidad religiosa caracterizada por una renovación simbólica de la religiosidad. Estaríamos así, ante una paradójica situación que Hervieu-Léger señala cuando advierte que las cuestiones religiosas siguen ocupando un lugar fundamental en las cuestiones de sentido y legitimación de la realidad social postmoderna, a pesar de este <declive de las instituciones religiosas>.

En las sociedades modernas se ha producido una paulatina descomposición de instituciones sociales -anteriormente muy cohesionadas- que ha influido en la descomposición de las instituciones religiosas. Todo este proceso de des-cohesión social ha afectado también a las instituciones religiosas. Las instituciones de este tipo, han perdido su legitimidad para orientar a los individuos en sus vidas. Aparece un proceso de pérdida de legitimación institucional, mediante el cual las instituciones sufren un vaciamiento de sentido. Así pues, pese a la importancia que las instituciones religiosas

han tenido en la producción de sentido, en las sociedades modernas actuales resulta evidente la fragmentación histórica del modelo único de socialización religiosa llevado a cabo en estas sociedades por la religión tradicional. La ruptura de dicho modelo de cohesión y de estabilidad social en las sociedades premodernas -debido al proceso de secularización religiosa-, supone hoy el acontecimiento más relevante en el análisis sobre la <transformación> del sentido social. Es decir, cabría la posibilidad de cuestionar si la <posmodernidad>, vista no sólo del lado <crítico>, sino también en lo que tiene de <translúcida>, no ofrece a las nuevas generaciones un <espacio desenterrado> que remite a hablar de una <memoria olvidada>. En este sentido, Hervieu-Léger considera que, si bien en las condiciones propias de la modernidad las formas tradicionales de la religión pueden haber perdido parte de su vigor, esas mismas condiciones han contribuido a crear un espacio para la expresión religiosa.

La religión ha pasado de ser una institución totalizadora, fuerte y fundamental en la vida del hombre, a verse afectada por el proceso de <desinstitucionalización> debido, fundamentalmente, al pluralismo socio-cultural. La consecuencia de esta <desinstitucionalización> es que los individuos tienen ahora que reflexionar y tomar decisiones sobre cómo organizar las distintas áreas de sus vidas, que tradicionalmente estaban fuertemente cohesionadas por la institucionalización de la religión. El resultado de este proceso moderno ha sido la emergencia de un nuevo modelo de individuo en el que queda escindido el fundamento trascendente que históricamente le era impreso por las jerarquías que ordenaban holísticamente el mundo. Así pues, desde la perspectiva del individuo, el fenómeno religioso en el mundo contemporáneo sufre un proceso de subjetivización y de especialización institucional. Sobrepasa los límites institucionales y se filtra en la vida cotidiana de muy diferentes formas. En consonancia con esta dinámica, la producción moderna de la religiosidad se expresa con el surgimiento de universos sagrados autónomos y competitivos, entre los cuales el individuo escoge y consume aquel que más le conviene o mejor satisface sus necesidades guiado por preferencias condicionadas por la biografía individual. Este enfoque individualista de lo religioso no expresa necesariamente una crisis de la fe -como implicaría la perspectiva rigurosa de la secularización-, sino más bien la fragmentación de la fe. Al individualizarse, señala Hervieu-Léger, la religión no desaparece sino que se transforma.

Al profundizar en el pensamiento de Hervieu-Léger hemos podido apreciar una paradoja cuando se refiere al binomio secularización-retorno de lo sagrado. Por un lado, Hervieu-Léger indica que la secularización actual (crisis de sentido), forma parte de estímulos de crecimiento y reordenamiento de la religión para satisfacer las necesidades existenciales creadas por la modernidad. Es decir, si la secularización se refiere al proceso de diferenciación que posibilita el acabamiento de los tradicionales monopolios religiosos, los fragmentos en competencia que de ello surgen, obligados ahora adoptar estrategias de oferta y visión mercantil, podrían encontrar un inesperado y fortalecido vigor en esta situación pluralista postsecular y competitiva:

Secularización = Pluralismo = desinstitucionalización = pluralismo religioso = recomposición de la religión = incertidumbre = Potenciación de la religión.

De igual modo, nuestra autora también considera que en el retorno de la religión actual ha influido la forma moderna de secularización entendida como incertidumbre. En *Religion pour Mémoire* (1993), Hervieu-Léger señala que la modernidad tardía puede engendrar ciertos tipos de respuestas religiosas. Frente a la postura bergeriana, que considera que la teoría de la secularización propone una relación positiva entre la modernidad y el laicismo -en el sentido de que la modernización ha traído un declinar de la religión en las instituciones y a nivel individual-, Hervieu-Léger mantiene que la secularización no es, en principio, la ruina de la religión en el mundo moderno. Esta versión de la teoría de la secularización propone un laicismo moderno, que aún siendo hostil a la religión tiene raíces religiosas en sí mismo. Es decir, la religión ha servido de factor causal en la génesis de la modernidad.

El problema de la crisis de sentido en la actualidad, así como sus causas (la incertidumbre) trae consigo el replanteamiento del concepto <vida y realidad cotidiana>. Es a partir de aquí, desde esta nueva revisión de las posibilidades actuales de la conciencia del individuo para dotar de sentido la realidad, donde Hervieu-Léger pretende instaurar “la religión como modo de creer”. De nuevo, se pretende instaurar el <nomos religioso> que el proceso de secularización eliminó en favor de la filosofía

secular como <universo de sentido>. La moderna crisis de sentido existencial estaría comprendida por la fragmentación que existe entre la vida cotidiana y la realidad extraordinaria. Por tanto, la superación de esta crisis estaría también determinada por la posibilidad de encontrar mecanismos que restauren (a nivel subjetivo e intersubjetivo) esa fragmentación o ruptura a través de una recomposición del sentido existencial. Una recomposición que debe estar centrada en el análisis, no de los contenidos de la creencia, sino en las mutaciones de las “estructuras del creer” que esos cambios de contenidos revelan. Estaríamos situados en lo que la autora denomina como “problema de la significación”, donde la crisis de sentido de la modernidad vendría definida por ese cambio en el contenido de las creencias. Estaríamos, también, ante una fase de adaptabilidad histórica donde se otorga a la religión una nueva definición funcionalista (modo de creer) pero, y esto es lo más curioso, desde unas necesidades sustantivistas de la religión.

Hervieu-Léger propone una “tercera vía” que deriva de una nueva ruptura epistemológica. Para acabar con las polémicas estériles entre sustancialistas y funcionalistas, esta autora aboga por reconstruir el objeto “religión” teniendo en cuenta no sus contenidos o funciones, sino la *modalidad del creer* que le es específica. Al igual que sucede con la definición funcional, la definición que privilegia la *modalidad del creer* no presta tampoco atención a los contenidos sustantivos. La justificación para no tener en cuenta estos contenidos deriva del marco teórico que defiende D. Hervieu-Léger. Según éste, las religiones históricas no pueden pasar por ser el modelo de la religión, ya que en la modernidad las producciones religiosas desbordan ese modelo.

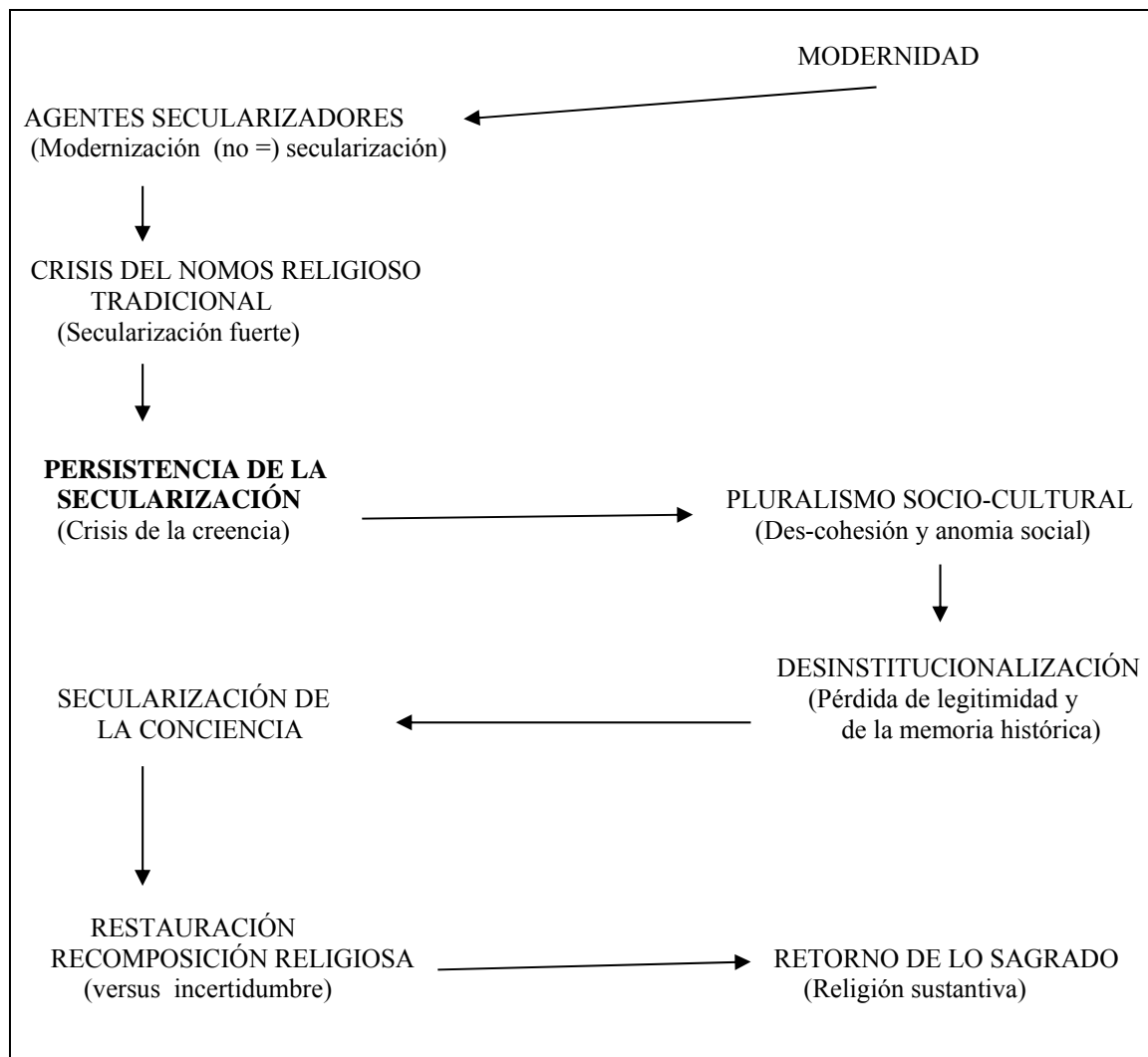
Para Hervieu-Léger, la <secularización de la conciencia> significó que la religión pasó de ser una institución totalizadora, fuerte y fundamental en la vida del hombre, a verse afectada por el proceso de <desinstitucionalización> debido, fundamentalmente, al pluralismo socio-cultural. Debido a esta <desinstitucionalización> los individuos tienen, ahora, que reflexionar y tomar decisiones sobre cómo organizar las distintas áreas de sus vidas, que tradicionalmente estaban fuertemente cohesionadas por la institucionalización de la religión. La desecularización de la conciencia supone una regeneración del sentido existencial desde una dialéctica de necesaria recomposición de las creencias. La religión subinstitucionalizada adoptaría modelos tradicionales de sentido –comunidades emocionales- para dar respuesta a las necesidades modernas de

los individuos, con mayor o menor éxito. La superación de esta crisis estaría también comprendida y determinada por la posibilidad de encontrar mecanismos que restauren (a nivel subjetivo e intersubjetivo) esa fragmentación o ruptura a través de una recomposición del sentido existencial.

La propuesta de la autora a la salida de la crisis de sentido viene determinada por la denominada <religión sustantiva>. Vuelve su mirada al modelo tradicional de sentido, a la concepción sustantiva de la religión. Un modelo que se configuraba en torno al sentido que otorgaba la religión a los individuos, y que precisaba de los mecanismos de <legitimación religiosa> y de <alienación religiosa> como resortes de plausibilidad necesarios para soportar las embestidas de la anomia y de las situaciones marginales. El proceso de secularización, con sus universos simbólicos (teodiceas seculares), no ha podido dar una explicación plausible y convincente de estos fenómenos que tanto afectan a la conciencia y a las identidades subjetivas de los individuos. Hervieu-Léger recurre a la <cosmización sagrada> o nueva instauración del <nomos religioso>.

En resumen, con esta investigación hemos identificado que en D. Hervieu-Léger aparecen dos concepciones diferentes de la secularización que configuran su paradigma religioso: una concepción fuerte que la identifica con la modernización, y una concepción más débil –actualmente vigente– donde se la pretende rescatar como modelo explicativo de la modernidad. De igual modo, nuestro estudio ha servido para determinar que tanto las causas como las consecuencias de la persistencia de la secularización tienen un origen común: Los agentes secularizadores (pluralismo, privatización, desinstitucionalización, individualización, NMR, fundamentalismos, etc), y la crisis de la memoria histórica. Por último, hemos definido lo que significa para Hervieu-Léger el concepto de <secularización de la conciencia>, y hemos determinado la principal salida que la autora propone ante la actual crisis de sentido e incertidumbre: La religión sustantiva.

## LA PERSISTENCIA DE LA SECULARIZACIÓN SEGÚN D. HERVIEU-LÉGER

3. La persistencia de la secularización cuantitativa según Grace Davie.

Al comenzar nuestro estudio sobre Grace Davie, el interés se centró en determinar si se producía el denominado proceso de secularización cuantitativa dentro del fenómeno de la <creencia sin pertenencia>. En este sentido, intentamos esclarecer las particularidades de esta teorización y sus relaciones con la crisis de las instituciones religiosas, la creciente individualización, el problema de la localización de la secularización y, sobre todo, las propuestas ante la actual crisis de sentido e incertidumbre social, generadas por la <secularización de la conciencia>. A continuación, presentamos algunas de las conclusiones a las que hemos llegado:

Grace Davie parte de considerar a la secularización como un término multidimensional que requiere de un proceso de aislamiento para su depuración conceptual. No hay una secularización homogénea y unificadora globalmente, dado que la noción de esta tesis, entendida en su vertiente clásica de disminución de la presencia e influencia de la religión en la sociedad, y la aplicación de los postulados de la *rational choice theory* a otros contextos, puede ser problemática. Para G. Davie, siguiendo los postulados de Eisenstadt sobre las modernidades múltiples, la secularización y los principios derivados de la teorización sobre el mercado religioso son pertinentes aplicados en el lugar adecuado, pero pretender universalizarlos de manera acrítica sería una labor que en lugar de entregar resultados beneficiosos, constituiría una extensión del proyecto imperialista de la modernidad.

Grace Davie ha apostado siempre por un paradigma que considera que la modernización no conduce necesariamente a la desaparición de la religión sino a una crisis de ésta, debido a los agentes de la modernidad y a la crisis de sentido e incertidumbre que de ella se deriva. Muy influenciada por el pensamiento de Hervieu-Léger, tiene una visión moderna de la secularización y considera que ésta se revela como una constante reorganización de la naturaleza de la religión y sus formas para adaptarse a la modernidad. De igual modo, siempre ha mantenido que <la secularización ha sido en Occidente un fenómeno concomitante con la modernización>. Por otro lado, G. Davie defiende, junto con Peter Berger, que el mundo moderno sigue siendo tan rabiosamente religioso como siempre. Además, la autora se aproxima a José Casanova cuando considera que el binomio modernización-secularización depende de las diferentes modernidades.

Respecto al problema de la <excepcionalidad europea>, G. Davie mantiene que este fenómeno se debe, fundamentalmente, a la secularización cuantitativa o separación ideológica emergente entre las instituciones religiosas (iglesias) y los individuos, cuyas creencias religiosas básicas resisten al impacto secularizador. Nuestra autora, encuentra tres motivos de explicación a esta situación: 1º. La modernización y el pluralismo religioso pueden coexistir con una fuerte presencia de la religión; 2º. Aparece lo que la autora denomina como religión <vicaria> o reminiscente, conservadora de esas creencias básicas que mantiene vigente las <estructuras de plausibilidad> de las instituciones religiosas y las creencias de los individuos; 3º. La influencia americana, o



proliferación de Nuevos Movimientos Religiosos que tiene su origen allí y que tienden a configurarse y manifestarse en territorio europeo. Esto permite que la situación de la religión en Europa adopte una identidad plural, poco cohesionada y, por consiguiente, secularizada. La excepcionalidad europea no se daría respecto a la <creencia>, sino respecto a la <pertenencia>.

La autora postula que en aquellas partes del mundo donde ha existido mayor resistencia a la separación Iglesia-Estado es donde mayor ha sido el declive de los indicadores de actividad religiosa, como acontece en Europa occidental. Esto se debe a que las Iglesias que han puesto oposición a la escisión son también aquellas que más dificultades han tenido en adaptarse al mundo moderno y a la inversa, en los EEUU de hoy, donde la separación de poderes se halla profundamente arraigada en el modo de vida, la actividad religiosa sigue siendo alta. Si bien la tesis de la secularización tuvo una época ya pasada de esplendor, G. Davie señala que la noción de la pérdida de la importancia, presencia e influencia de la religión sólo aplicaría para una cierta área de la Europa occidental. EEUU es el clásico contraejemplo que se esgrime para discutir la tesis y la Europa oriental constituye una importante muestra de la vitalidad religiosa del mundo contemporáneo –a pesar de las décadas de predominio de una ideología atea que intentó eliminar la religión-. En EEUU el paradigma dominante es el del mercado religioso y en él se resalta que es el pluralismo religioso la instancia de mayor vitalidad para la religión (así como en ciertas partes de Europa lo es la tesis de la secularización) ya que los indicadores muestran la vitalidad actual de esta.

Respecto a la desinstitucionalización, Grace Davie defiende que este proceso viene ya determinado por la situación de mercado. La autora retoma esta teorización clásica bajo lo que denomina como “paso de la obligación al consumo”. Esta circunstancia posibilita una desinstitucionalización cuyo fenómeno resultante es la privatización y la individualización. Ahora, el individuo se convierte en consumidor selectivo sin la ventaja de las interpretaciones religiosas tradicionales y autoritarias. Es decir, sin la protección del <palio sagrado> que suponía la institucionalización tradicional de la religión, donde todo quedaba legitimado desde un nomos sagrado que daba plausibilidad a la vida cotidiana. Ahora, es el individuo el que de forma autónoma debe buscar ese sentido en las diferentes ofertas que se le presenta (religiosas y no religiosas). Se produce, por tanto, una institucionalización del consumo y de la pluralización.

Esta pluralización tiene un efecto secularizador que hace que disminuya la influencia de la religión en la sociedad y en los individuos. La consecuencia más directa e institucional es el fenómeno de la <privatización de la religión>. Las definiciones religiosas de la realidad pierden sus categorías de certidumbre y verdad, pasando a ser meros objetos de elección. El paso de la obligación al consumo constituye, a juicio de Grace Davie, uno de los cambios más profundos que la modernidad y el proceso de secularización han producido dentro de la condición humana.

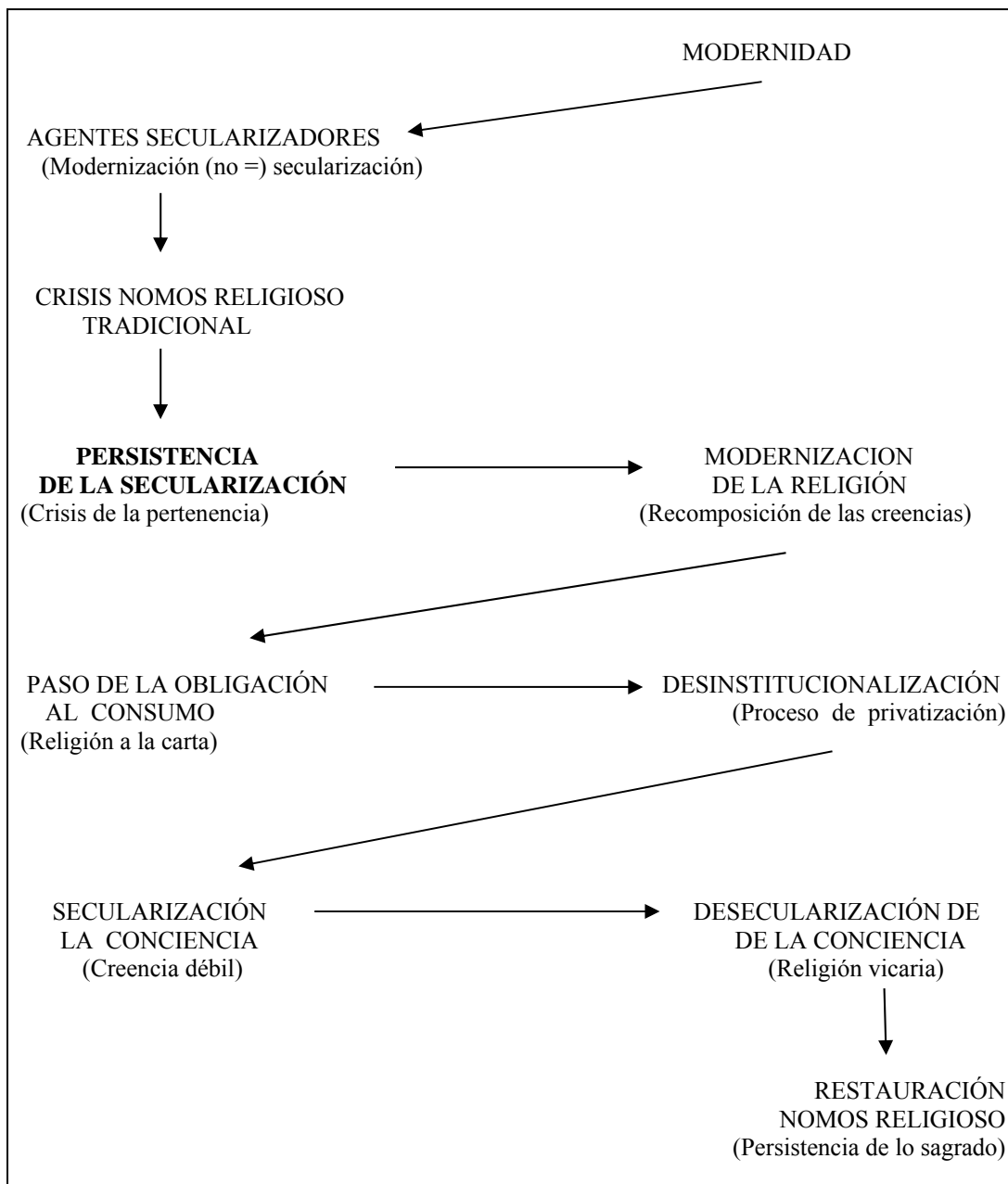
Grace Davie considera que la <secularización de la conciencia> se hace manifiesta en una tendencia a lo que denomina como “creencia débil” o poco definida hacia la existencia de una “fuerza sobrenatural”. Las principales causas de este deterioro son: el sincretismo religioso y la situación de mercado (religión a la carta). El ejemplo más claro es lo que la autora denomina como <creer sin pertenecer> o secularización cuantitativa. Es decir, la creencia en algo sobrenatural (Dios, por ejemplo) pero fuera de las instituciones religiosas. Este debilitamiento del papel de las instituciones religiosas como factor de cohesión social ha producido la proliferación de grupos religiosos y sectas. Se buscan respuestas a una serie de problemas principalmente existenciales, al desencanto de las instituciones y la búsqueda de la propia identidad dentro de una sociedad burocrática y anónima. Surge un deseo y búsqueda de lo misterioso y de lo esotérico, que desemboca en una <religión hecha a la carta> que desafía la legitimidad y plausibilidad de las instituciones eclesiásticas tradicionales. En este sentido, pudimos comprobar que la <secularización de la conciencia> en G. Davie corresponde a lo que ella denomina como “laicización de las instituciones públicas” o la pérdida del nomos religioso que tradicionalmente poseían.

Todo lo anterior, nos llevo a establecer que la propuesta de Grace Davie también está muy relacionada con los planteamientos de Peter L. Berger y Hervieu-Léger, para quienes esta nueva situación religiosa o crisis de sentido postmoderno es una situación de incertidumbre estructural, caracterizada por la movilidad, la reversibilidad y la intercambiabilidad de todos los puntos de referencia; es decir, por los portadores de la modernidad. Ante esta situación de deriva religiosa (creencias y prácticas), G. Davie apuesta por la <religión vicaria>. La autora entiende esta forma de religión como un reservorio de sentido tradicional al que el individuo puede acudir cada vez que lo

requiera como medio de sostener un marco de sentido socio-existencial plausible, recurriendo a los valores tradicionales que ésta se encarga de mantener vigentes en un mundo secularizado. La religión, bajo la forma de vicaria, actuaría como memoria colectiva y como redentora. Sin embargo, el problema aparece cuando tratamos de determinar la naturaleza de la religión vicaria. Es decir, si esta forma de religión es fruto de la desecularización o, por el contrario, aparece como un fenómeno contrasecularizador. Además, esta forma de religión nos hizo plantearnos una cuestión fundamental: ¿Es la religión vicaria capaz de ser en sí misma una teodicea o una legitimación religiosa capaz de configurar marcos de trascendencia, dentro de la realidad de la vida cotidiana, para todas aquellas personas que no encuentran una respuesta satisfactoria dentro de las propuestas por las teodiceas seculares que son las denominadas <esferas de la modernidad>?. Es decir, la propuesta de G. Davie sería capaz de satisfacer las necesidades que a nivel subjetivo plantea la crisis de sentido, como si lo hacen las propuestas de Berger (teodiceización de la conciencia), Hervieu-Léger (religión sustantiva) y Casanova (vía de la trascendencia). La respuesta que hemos percibido de G. Davie es, claramente, afirmativa.

En resumen, nuestra investigación ha servido para constatar que Grace Davie fundamenta su paradigma socio-religioso actual en una concepción multidimensional, heterogénea, no unificadora y débil de la secularización. También hemos identificado cómo la autora considera al <*paso de la obligación al consumo*> el principal agente secularizador, a partir del cual poder dar explicación a la crisis de la pertenencia religiosa y, por tanto, a la situación actual de persistencia de la secularización. De igual modo, hemos definido el significado de su concepto de <secularización de la conciencia> y su defensa de la <*creencia débil o religión vicaria*> como propuesta desecularizadora ante la situación de incertidumbre estructural actual.

## LA PERSISTENCIA DE LA SECULARIZACIÓN SEGÚN GRACE DAVIE

4. La persistencia de la secularización en la propuesta de José Casanova.

Al comenzar nuestro estudio sobre José Casanova, nuestro interés se centró en determinar en qué medida su propuesta de implantar una <perspectiva global comparada de la secularización>, podría implicar que la secularización persistiera o no en las sociedades actuales y en qué forma se manifestaría: si como diferenciación de las esferas seculares, como decadencia de las creencias o como privatización de lo

religioso. Determinar lo anterior, nos daría la razón sobre la persistencia de la secularización actual. Por otro lado, intentamos resolver si nuestro autor también había desarrollado una sociología de la secularización que diese respuesta al fenómeno religioso actual y que nos diese una explicación a su concepto de <lo secular> como marco explicativo, y una sociología de la desecularización que diese respuesta a la crisis de la religión tanto a nivel público-político como privado o de conciencia. A continuación, presentamos algunas de nuestras principales conclusiones:

José Casanova señala el gran nivel de aceptación que tuvo la teoría de la secularización, afirmando que fue la única capaz de alcanzar una posición claramente paradigmática dentro de las ciencias sociales modernas, de tal magnitud que quedó incontestada sin que fuera necesario demostrarla. Sin embargo, no propone desecharla sino examinarla más detenidamente y destacar sus elementos constitutivos, en virtud de la vinculación que la teoría de la secularización tiene con las teorías de la modernidad. No está de acuerdo con aquellos que sostienen que los hechos que determinan la <emergencia de los nuevos desarrollos históricos> (nuevos movimientos religiosos e irrupción pública de la religión) en la década de los 70 y, además, (alimentados por la globalización) constituyen una refutación más o menos global de las teorías de la secularización, por lo que habría que descartarlas, sino que más bien han de llevarnos a su revisión crítica: “la desprivatización de la religión nos obliga a reconsiderar y a formular de nuevo, pero no necesariamente a abandonar acríticamente, las teorías de la secularización actuales” o, más radicalmente aún, a “reconsiderar sistemáticamente la relación entre religión y modernidad”.

José Casanova introduce en el debate la propuesta de mantener a la secularización como un posible marco teórico explicativo del resurgimiento religioso. Considera que la secularización, como forma de construir la realidad social, es también constructora de lo religioso como fenómeno social. Una solución posible sería la de adoptar perspectivas más globales y comparativas. En cualquier caso, no se puede seguir manteniendo la antigua teoría de la secularización. Solo quedan dos opciones: 1º. Descartar totalmente la teoría una vez que se ha revelado como no científica; 2º. Revisar la teoría de manera que pueda responder tanto a las críticas como a las cuestiones planteadas por la realidad.

La diferencia entre la concepción de la secularización, por parte de europeos y estadounidenses, se encuentra en la forma de entender los dos tipos de secularización antes señalados (cuantitativa y cualitativa). Es decir, los europeos ven los dos significados intrínsecamente relacionados porque perciben las dos realidades (disminución de la importancia social de la religión y declive de las creencias y las prácticas religiosas) como intrínsecamente relacionadas. Por el contrario, los estadounidenses restringen el uso del término al significado secundario o limitado. Es decir, dan por sentado la crisis de legitimidad social de la religión y, por ende, la vigencia de la secularización en la sociedad, pero no conciben una desacralización social acompañada de declive de creencias y prácticas religiosas, sino al contrario. José Casanova considera que se producen dos fenómenos clave para explicar el concepto de secularización europeo y el estadounidense: 1º. La competitividad religiosa o “economías religiosas”; y 2º. La crisis de legitimación de la religión como <nomos religioso tradicional>.

Las propuestas de Casanova respecto a la teoría de la secularización son las siguientes: 1º. La teoría de la secularización debe formularse de nuevo, de forma que la realidad empírica deje de ser una paradoja. Es decir, la teoría no debe partir de la premisa: “debe haber una tensión y un conflicto entre la cosmovisión secular y la religiosa”; 2º. La teoría de la secularización debería ser suficientemente compleja como para explicar las contingencias históricas de que puede haber formas legítimas de religión pública en un mundo moderno; 3º. Para solventar el problema de la secularización como “mito europeo”, propone una perspectiva global que supere el debate estéril de la secularización más allá de los <excepcionalismos europeos y americanos>. Para ello, se debería disociar definitivamente la teoría de la secularización europea de las teorías generales de la modernización, pues el concepto de secularización europeo se refiere a un proceso histórico particular de transición de la cristiandad occidental y pudiera no ser aplicable a otras religiones mundiales con diferentes modos de estructuración de lo sagrado y lo profano. Esto hace que la situación europea sea única y excepcional. Ha sido la tendencia europea a unir procesos de secularización a procesos de modernización la raíz del problema.

La desprivatización de la religión nos obliga a reconsiderar y a reformular de nuevo, pero no necesariamente a abandonar acríticamente, las tesis de la secularización

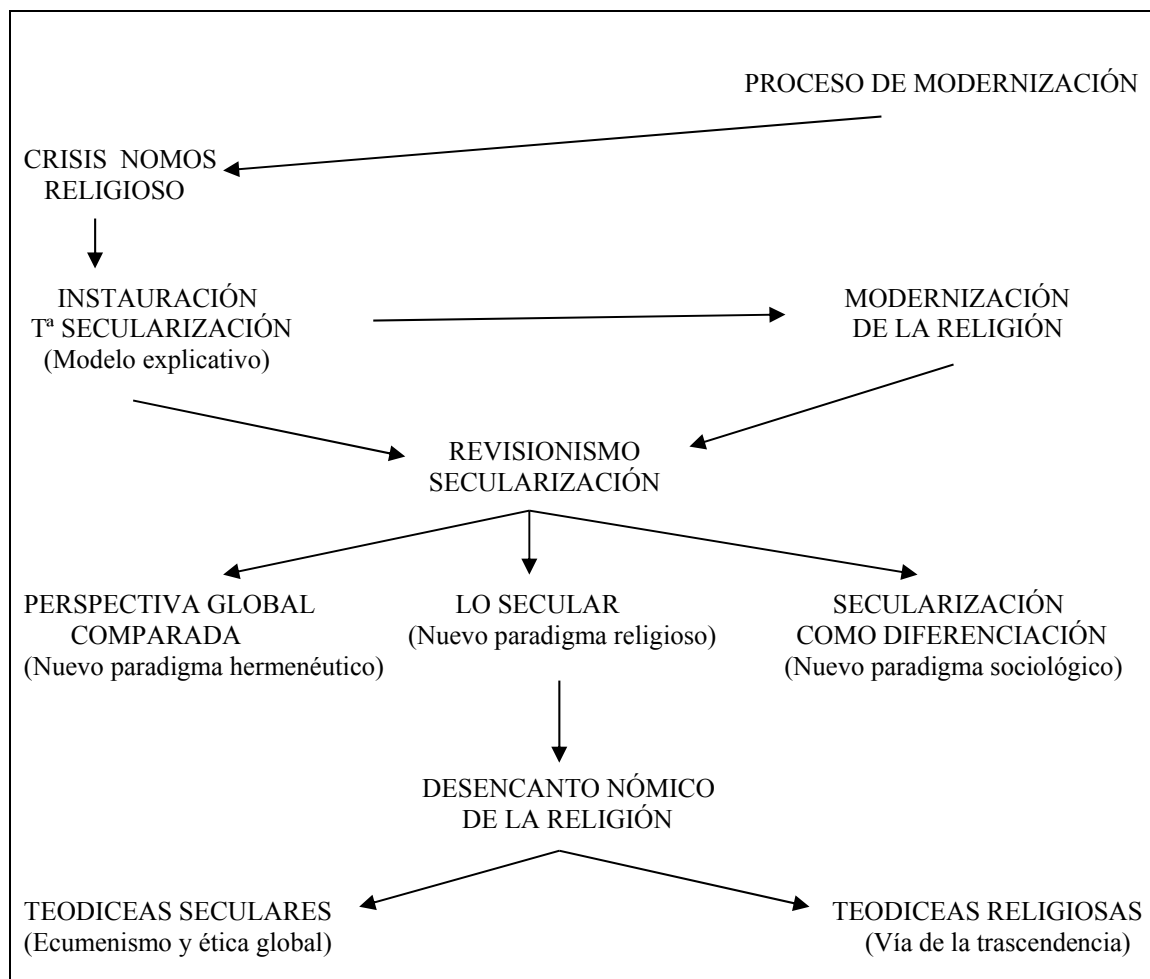
actuales. A partir de ahí, Casanova entiende que una teoría de la secularización se compone de tres proposiciones distintas: 1º. La secularización como decadencia de la religión, 2º. La secularización como diferenciación, 3º. La secularización como privatización. Después de este análisis, la tesis de la diferenciación de las esferas religiosas y seculares sigue siendo el núcleo sostenible de la teoría de la secularización. Por otro lado, ya no es sostenible que la diferenciación moderna “necesariamente” supone la marginación y privatización de la secularización. La teoría de la secularización debe liberarse de tales sesgos ideológicos liberales que identifican individualización-privatización y admitir que podrían existir formas legítimas de religión “pública” en el mundo moderno, que no son necesariamente reacciones fundamentalistas antimodernas y que no precisan poner en peligro ni a las libertades individuales ni a las estructuras diferenciadas modernas.

La <secularización de la conciencia> en la sociología de José Casanova, recoge el significado de todas las demás definiciones anteriormente señaladas. Es decir, de Berger (deconstruccionismo secular), de Hervieu-Léger (pertenencia sin creencia), y de Davie (creencia sin pertenencia). Sin embargo, el rasgo característico que define su propia concepción de <secularización de la conciencia> es el que va ligado al indiferentismo, a “lo secular” y al secularismo. Si hay algún término en la sociología de Casanova que podamos equiparar o traducir como <secularización de la conciencia> este es, sin duda alguna, el concepto teológico de <lo secular> o su derivado sociológico <lo laico>. Dentro de las tres formas que Casanova considera debemos entender lo secular, es la primera de ellas <ser sin religión> en sentido tayloriano (no creer es lo natural y lo normal), la que configura el universo epistemológico y axiológico de la <secularización de la conciencia>. En contraposición a esta situación, José Casanova cree que la religión debe emerger como una respuesta, que pretende ser trascendental, para la resolución de los problemas de la condición humana (derechos humanos). La religión adquiere así, una consideración funcional de ética universal. Las instituciones religiosas se conforman, desde esta perspectiva, como <estructuras intermedias religiosas> necesarias para dar una cohesión social (justicia social) y una sacralización de los derechos humanos.

En resumen, esta investigación nos ha permitido determinar cómo José Casanova hace manifiestas las deficiencias de la teoría clásica de la secularización y poder así

refutar tanto las tesis de la crisis de las creencias religiosas y de la privatización de la religión, frente a la vitalidad que adquiere la tesis de la diferenciación de las esferas seculares, de la que no queda al margen la propia religión. La propuesta de Casanova va a consistir en repensar y revisar la teoría de manera que pueda responder tanto a las críticas como a las cuestiones planteadas por la realidad. Hemos constatado que José Casanova también es partidario de mantener una posición débil de la secularización como modelo explicativo actual. Por otro lado, otra de nuestras aportaciones originales ha sido la de definir el concepto de *<lo secular>* como categoría de la persistencia actual de la secularización. Además, hemos definido su concepto de globalización y su funcionalidad dentro del debate socio-religioso actual, su concepto de *<secularización privada o de conciencia>* en contraposición con el concepto público de la misma, y hemos señalado su apuesta por la *vuelta a la trascendencia y al ecumenismo ético* como medio para retomar el sentido existencial y social escindido en la actualidad.

#### LA PERSISTENCIA DE LA SECULARIZACIÓN SEGÚN JOSÉ CASANOVA





Antes de concluir esta tesis doctoral, debo recordar que para conseguir demostrar el objetivo principal de nuestra investigación, ha sido fundamental haber podido determinar cómo cada uno de nuestros autores elabora una sociología de la desecularización de la conciencia que, en gran medida, contribuye a resolver el problema de la incertidumbre y la anomia social, pero que refleja la existencia de lo que se ha denominado como <secularización de la conciencia>, entendida por nuestros autores como crisis de la creencia y de la pertenencia religiosa, pérdida de lo sobrenatural e instauración de una incertidumbre existencial. De igual modo, también quiero recordar que haber demostrado cómo cada uno de ellos desarrolla una sociología de la secularización específica, como marco configurador y explicativo del fenómeno religioso actual es, a nuestro juicio, una prueba evidente de que el fenómeno de la secularización, al menos en su forma de <secularización de la conciencia>, es hoy tan factible como lo ha sido desde sus orígenes históricos.

Este concepto (secularización de la conciencia) ha sido la piedra angular sobre la que ha girado y se ha vertebrado esta investigación. En este sentido, hemos pretendido determinar cómo dicho concepto históricamente nace del derrumbamiento de los <grandes relatos de legitimación religiosa>, de la crisis del <nomos religioso tradicional> debido, principalmente, al proceso de modernización derivado de las dinámicas de transformación del cristianismo desde la Edad media hasta hoy. Sin embargo, dentro de la disciplina que nos ocupa (Sociología) es necesario señalar que este concepto fue tomando forma con los desarrollos de los sociólogos clásicos (Marx y Comte), así como con las advertencias de su imparable desarrollo de otros dos visionarios (Weber y Durkheim). Pero, es en la época de finales de los setenta cuando, definitivamente, la <secularización de la conciencia> adquiere las categorías propias del paradigma secular debido, principalmente, a la efervescencia del pluralismo religioso y la crisis de los monoteísmos tradicionales. En esta época, permanecía la hipótesis de que este derrumbe de las legitimaciones religiosas tradicionales era debido, fundamentalmente, al progreso de la modernización y sus variantes gnoseológicas: la razón científica y la técnica. Como ejemplo de esta concienciación de crisis vivida por la religión aparecieron obras tan importantes como la de Harvey Cox *La ciudad secular* (1968), la de Marcel Gauchet *Le désenchantement du monde* (1985), la obra de Sabino Acquaviva *El eclipse de lo sagrado en la civilización industrial* (1982).

Sin embargo, el concepto de <secularización de la conciencia> que se ha pretendido subrayar en esta tesis doctoral es el que, históricamente, deriva de lo que se ha venido a denominar como <secularización de la Filosofía>. Es decir, la muerte epistemológica de la cosmovisión metafísica en las sociedades modernas occidentales, que originó tres consecuencias muy ligadas al proceso de secularización religiosa de la modernidad: 1º. La concepción filosófico-teológica de la muerte de Dios; 2º. El nihilismo derivado de esa muerte de Dios; 3º. El relativismo derivado de la crisis del nihilismo. Debo señalar que esta tesis doctoral se ha desarrollado a partir de considerar la <secularización de la conciencia> como un fenómeno resultante de estos tres postulados. Sin embargo, ha sido el postulado de la <muerte de Dios> entendido como <crisis de los monoteísmos religiosos tradicionales> y su incidencia en la sociología de la religión el que más nos ha interesado profundizar para la realización de esta investigación que, desarrollándose dentro de la Sociología, bebe de las fuentes de la Filosofía en sus planteamientos originales y en sus resultados finales.

La importancia del postulado <Dios ha muerto>, significó la penetración racional, sistemática, tanto a través del pensamiento como de la actividad, asociada a la ciencia moderna y a la tecnología. En palabras de Peter Berger: “El cielo vacío de ángeles se abre a la intervención de los astrónomos y, eventualmente, a la de los astronautas”<sup>903</sup>. Es decir, el problema que plantea esta secularización es el de la <subjetivización absoluta del sentido>. Esto va a configurar la <estructura personal del sentido> que va acompañada de un final de la cosmovisión teológica. Las metáforas modernas de <muerte de Dios> y <desencanto del mundo>, simbolizan el advenimiento de un universo <secular> y la muerte de las teodiceas tradicionales de sentido. En este universo perviven distintos tipos de religiosidad –procedentes de la diferenciación de los monopolios religiosos tradicionales-. Nos encontraríamos, ante lo que Ch. Taylor denomina como la actual <autoconciencia> de vivir en una era secular donde “la creencia en Dios ya no es algo axiomático, (de que) hay alternativas”<sup>904</sup>. Es lo que Casanova, siguiendo a Taylor, entendía como “lo secular”; es decir, un marco caracterizado por el entrecruzamiento entre el orden cósmico secular (Estado, mercados,

---

<sup>903</sup> Berger, P. (1981), *Para una teoría sociológica de la religión*, op. cit., pág. 163

<sup>904</sup> Taylor, Ch. (2007), *A secular age*, Cambridge, Mass, The Belknap of the Harvard University Press, pág. 3

medios de comunicación), el orden moral secular (búsqueda de la felicidad por parte del hombre), y siempre actuando de tal forma <como si Dios no existiera><sup>905</sup>.

A lo largo de esta tesis doctoral se ha puesto de relieve que aún hoy, bajo el cobijo del tan vociferado paradigma de la desecularización, seguimos inmersos en una profunda <secularización de la conciencia> que se hace manifiesta a través de lo que Berger denominaba como “portadores de la secularización”. En este sentido, hemos determinado cómo cada uno de nuestros autores diagnostica su presencia en la modernidad. Berger advierte objetivamente la <secularización de la conciencia> en el fenómeno del pluralismo: “El pluralismo relativiza las certezas que se dan por sentadas. Cuando el proceso de relativización alcanza una etapa avanzada, y el individuo desarrolla una visión muy relativista del mundo, la tolerancia se convierte en la única virtud. Se tolera todo, no se condena nada. Ésta es una tendencia de la sociedad occidental. Pero esta es una postura incómoda para la mayoría de las personas, porque los seres humanos quieren algunas certezas cuando se trata de los asuntos fundamentales de la vida y del sentido”<sup>906</sup>. Hervieu-Léger diagnostica esa persistencia en los mecanismos de transformación y reorganización de las creencias derivados de la incertidumbre estructural que genera la tecnologización: “La secularización es un proceso cultural complejo de pérdida del dominio de los grandes sistemas religiosos sobre una sociedad que reivindica su plena capacidad de orientar por sí misma su destino, y la recomposición, bajo una nueva forma, de las representaciones religiosas que han permitido a esta sociedad pensarse a sí misma como autónoma”<sup>907</sup>. Grace Davie, por su parte, considera que la manifestación empírica de la <secularización de la conciencia> se encuentra, fundamentalmente, en la situación de mercado religioso y en el paso de la obligación al consumo de las creencias y de la fe: “Este fenómeno conduce a que las sociedades modernas pierden el monopolio cosmovisional que

---

<sup>905</sup> Casanova, J. (2000), *Religiones públicas en el mundo moderno*, op. cit., pág. 51

<sup>906</sup> Berger, P. (1997), “El pluralismo y dialéctica de la incertidumbre”, op. cit., pág. 11

<sup>907</sup> Hervieu-Léger, D. (1999), *Le pèlerin et le converti*, op. cit., pág. 37. Siguiendo esta línea de recomposición religiosa, J. Beriain a partir de un diagnóstico de Durkheim advierte que: “Las antiguas formas sagradas no han muerto y han nacido otras modernas que compiten con aquellas, entre sí y con los discursos seculares en una lucha sin fin” (Beriain, J. (2015), “Genealogía afirmativa del hecho religioso en perspectiva sociológica”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 151, 3-22).

tradicionalmente proporcionaba la religión”<sup>908</sup>. Por último, J. Casanova considera que tanto el proceso de modernización como el de diferenciación son elementos evidentes y causantes de la <secularización de la conciencia>: “Cuanto más moderna, más secular es una sociedad, y cuanto más secular, menos religiosa”<sup>909</sup>.

Después de haber situado, históricamente, las raíces de la <secularización de la conciencia>, es necesario señalar que mi posición respecto a este fenómeno estaría muy próxima al pensamiento de Peter Berger y su análisis sobre los efectos de la misma en la sociedad y en la vida de las personas como creyentes. En este sentido, coincido con él en señalar que si algo permanece invariablemente constante en la vida diaria de las personas es el temor a las situaciones marginales y a la anomia. También coincido con él en señalar que ni el proceso de secularización con sus universos simbólicos (filosofía diurna y teodiceas seculares), ni el resurgimiento religioso y global (deseccularización público-política) han podido dar una explicación plausible y convincente de estos fenómenos que tanto afectan a la conciencia y a las identidades subjetivas de los individuos. De igual modo, y tras el fracaso de las anteriores cosmovisiones (seculares) en su intento de dotar de sentido a la realidad y la vida ordinaria de las personas, me sumo a las soluciones que tanto Peter L. Berger, D. Hervieu-Léger, G. Davie y J. Casanova encuentran para revitalizar la religión como marco de sentido en la actualidad: 1º. La recuperación de la trascendencia y lo sobrenatural; 2º. Una nueva restauración de la teodicea como marco legitimador frente a las <situaciones marginales> y frente a la incertidumbre estructural. En definitiva, creo que esta tesis doctoral ha servido para demostrar que la <secularización de la conciencia> es un claro indicador de que nos encontramos inmersos en una <persistencia de la secularización en la era de la deseccularización> o, como también me gusta denominar, ante una <incompleta deseccularización>.

Sin embargo, la propuesta que nosotros hacemos desde esta tesis doctoral para salvar la crisis de sentido e incertidumbre que genera la situación religiosa actual, y que viene a recoger todas estas vías o soluciones que defienden nuestros autores, es la que

---

<sup>908</sup> Davie, G. (2004), “New approaches in the sociology of religion: a western perspective”, op. cit., pág. 79

<sup>909</sup> Casanova, J. (2006) “Rethinking secularization: A global comparative perspective”, op. cit., pág. 17

denominamos como <deseccularización de la conciencia><sup>910</sup>. Un concepto que nuestros autores ven como la gran esperanza futura frente a la crisis actual. En este sentido, Casanova la define como: “El camino que haga posible ampliar las grietas de nuestro marco secular y hacerse disponible a la gente ordinaria como vías postseculares de sentido”<sup>911</sup>. Berger, por su parte, la define como “una salida plausible a la incertidumbre social y existencial derivada del marco secular”<sup>912</sup>. Para Hervieu-Léger y G. Davie la <deseccularización de la conciencia> representa el momento de vuelta a la religión como forma de recuperar la tradición y la memoria histórica, elementos básicos para romper la anomia social actual y establecer reservorios de sentido (estructuras de plausibilidad).

---

<sup>910</sup> Para más información sobre la <deseccularización de la conciencia>, ver mi anterior tesis doctoral: Martín Huete, F. (2007), *El problema de la secularización en el pensamiento de Peter L. Berger: De la secularización a la deseccularización*, Tesis doctoral, Departamento de Filosofía, Universidad de Granada.

<sup>911</sup> Casanova, J. (2010), “A secular age: Dawn or twilight?”, en *Varieties of Secularism in a Secular Age*, (eds. Michael Warner, Craig Calhoun, and Jonathan VanAntwerpen), Harvard Univ. Press, pág. 265

<sup>912</sup> Berger, P. (1997), “El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre”, op. cit., pág. 18



## *Epílogo*

*“La investigación es un proceso de silencio ensordecedor y de satisfacción ruidosa.”*

(Felipe Martín Huete)

Escribió Peter L. Berger en *The Desecularization of the World* (1999) que “la ventaja de ser un científico social frente a ser un filósofo es que el primero puede divertirse mucho cuando sus teorías son falseadas como cuando son verificadas”. Sin embargo, y aunque no lo dice explícitamente, de sus palabras se puede extraer otra conclusión: El filósofo frente al científico social no se divierte cuando sus teorías son falseadas ni cuando son verificadas. Desde mi situación de sufridor epistemológico o también llamado <filósofo>, me atrevería a decirle que no tenía razón; pues, si bien es cierto que no me divertiría en el caso de que esta tesis doctoral, que hoy presento, fuera falseada o no bien recibida; por el contrario, sería una gran alegría -emoción equivalente a la diversión que él refiere- y un gran gozo su aprobación y verificación por parte de la comunidad científica a la que va dirigida. Por otro lado, debo también señalar que fruto de esa envidia sana que producía en mí la suerte del científico social (un ser privilegiado emocionalmente, que Berger menciona) es esta tesis doctoral. Una tesis doctoral que pretende llegar a estados de ánimo erróneamente atribuidos en exclusiva a la ciencia social.

Después de cinco años de trabajo de investigación, hoy resuena en mi, otra vez, aquella frase de Simone Weil que decía: “Los ruidos sólo me llegan después de haber atravesado el silencio”. Una frase que sirvió para resumir las circunstancias que me acompañaron en la elaboración de mi anterior tesis doctoral y que me ha servido, también, para vivir las mismas circunstancias en la elaboración de la presente tesis doctoral. Un silencio que se hizo presente en tantos y tantos días de estudio e investigación, de enclaustramiento bibliotecario, de aislamiento del mundanal discurrir en tierras de Granada, Algarinejo y Fuengirola. Sin embargo, al terminar esta investigación vuelvo a sentir esos <ruidos> weilianos. Ruidos que en mí se vuelven a manifestar en forma de satisfacción y de gratitud. Satisfacción de volver ser partícipe, con este trabajo, de lo que Sócrates denominó como <mayéutica> y de haber podido experimentar, otra vez, el anhelo de <inmortalidad intelectual> de la que hablaba Miguel de Unamuno. Hoy vuelvo a sentir esa gratitud hacia todos los que me han acompañado en este caminar de silencio ensordecedor y de satisfacción ruidosa.



## *Bibliografía*

### 1. Obras de Peter L. Berger utilizadas en esta investigación.

- (1961a) *The noise of solemn assemblies: Christian commitment and the religious establishment*, Garden City, NY, Doubleday.
- (1961b) *The precarious vision: A sociologist looks at social fictions and the christian faith*, New York, Garden City, Doubleday.
- (1962) *Kirche ohne auftrag. Am Beispiel Amerikas–Buch gebraucht kaufen*, Kreuz-Verlag/Stuttgart.
- (1963) *Invitation to sociology: A humanistic perspective*, Harmondsworth, Pinguin Books; Traducción española de Sara Galofre Llanos, Introducción a la sociología: Una perspectiva humanística, Limusa, México, (1988).
- (1963) (con Luckmann, Th)., “*Sociology of religion and sociology of knowledge*”, *Sociology and Social Research*, 47.

- (1966) (con Luckmann, Th)., *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*, Harmondsworth: Penguin Books. Traducción española de Silvia Zuleta, La construcción social de la realidad, Amorrortu, Buenos Aires, 2001.
- (1967a) “Religions Institutions”, en Smelser, *Sociology*, New York, Wiley & Sons.
- (1967b) (con Luckmann, Th)., “Aspects religieux du pluralisme”, *Archives de Sociología des Religions*, 23.
- (1967c) “A market model for the analysis of ecumenicity”, *Social Research*, vol. 1, n°. 30.
- (1967d) *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*, Garden City, NY, Doubleday; Traducción española de M. Monserrat y V. Bastos. (1981), Para una teoría sociológica de la religión, Barcelona, Kairós.
- (1969a) *A rumor of angels: Modern society and the rediscovery of the supernatural*, Garden City, NY, Doubleday; A rumor of angels: Modern society and the rediscovery of the supernatural, London, Faber and Faber, (1969); Traducción española de Luis Cuellar. (1975), Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural, Barcelona, Herder.
- (1969b) *The social reality of religion*, London, Faber and Faber.
- (1973) (con Kellner, H)., *The homeless mind: Modernization and consciousness*, NY, Random House; The homeless mind: Modernization and consciousness, Harmondsworth, Penguin Books, (1974).
- (1974) *Religion in a revolutionary society*, Washington DC: American Enterprise Institute for Public Policy Research.
- (1974) *Pyramids of sacrifice: Political ethics and social change*, New York, Basic Books; Pyramids of sacrifice: Political ethics and social change, Harmondsworth, Penguin Books, (1977); Traducción española de Jesús

- García Abril, Pirámides de sacrificio. Ética política y cambio social, Sal Terrae, Santander, (1979).
- (1975) (con Berger, B, Kellner, H)., *Das unbehagen in der modernität*, Frankfurt a. M/ Nueva York.
- (1977) “Secular theology and the rejection of the supernatural: Reflections on recent trends”, *Theological Studies*, 38.
- (1978a) “La religión y los dilemas de la modernidad. Modernización y contramodernización”, *Revista Religión y Cultura*, nº 113, XXIV 107.
- (1978b) (con Kellner, H)., “On the conceptualization of the supernatural and the sacred”, *Dialog*, 17.
- (1978c) “Opciones del pensamiento religioso”, *Revista Agustiniana de Espiritualidad*, XIX, 60.
- (1978d) “Secular branches, religious roots”, *Society*, 20.
- (1979) *The heretical imperative*, New York, Doubleday.
- (1983) (con Kellner, H)., *Sociology reinterpreted. An essay on method and vocation*, Doubleday, New York; Traducción española de Ramón García Cotarelo. (1985), *La reinterpretación de la sociología*, Madrid, Espasa-Calpe.
- (1984) “La democracia en el mundo de hoy”, *Revista Facetas*, pág. 2-6.
- (1993) “Dios en un mundo de dioses”, *The Journal of Religion, Culture and Public Life*.
- (1992) *A far glory. The quest for faith in an age of credulity*, New York, Free Press; Traducción española de Juan Andrés Iglesias. (1994), *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*, Barcelona, Herder.
- (1997a) (con Luckmann, Th)., *Modernity, pluralism and the crisis of meaning*, Gütersloh, Bertelsmann Foundation Publishers; *Modernität, pluralismus und sinnkrise. Die orientierung des modernen menschen*, Verlag

- Bertelsmann Stiftung, Gütersloh, (1995); Traducción española de Centro de Estudios Públicos, (1997), *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Barcelona, Paidós.
- (1997b) *Los límites de la cohesión social. Conflictos y mediación en las sociedades pluralistas*, Edit. Galaxia Gutenberg- Círculo de lectores.
- (1997c) “El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre”, *Estudios Políticos*, nº 67.
- (1997d) *Redeeming laughter*, New York and Berlin, Walter de Gruyter; Traducción española de Mireia Bofill. (1999), *Risa redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana*, Barcelona, Kairós.
- (1998) “Protestantismo y búsqueda de la certeza”, *Siglo Cristiano*, (26 Agosto- 2 Septiembre).
- (1999a) *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*, Grand Rapids, MI, Eedermans.
- (1999b) “Laicismo: Oeste y del este”, en *Identidad y modernización culturales en países asiáticos*, Institute for Japanese Culture and Classics, Kokugakuin University.
- (2000) *Der zwang zur häreisie. Religion in der pluralistischen gesellschaft*, Frankfurt, Herder Verlag.
- (2002a) “Four faces of global culture”, *National Internet*, 49.
- (2002b) “Globalization and religion”, *The Hedgehog Review*, Vol. 4, No. 2
- (2002c) (con Huntington, S)., *Many globalizations*, Oxford University Press, New York.
- (2003) *Questions of faith. A skeptical affirmation of christianity*, Blackwell Publishing.
- (2005a) “Pluralismo global y religión”, *Centro de Estudios Públicos*, 98, Chile.

- (2005b) “Pluralismo religioso para una era pluralista”, publicada 14 de mayo en *El Diario de Hoy*.
- (2008) “Secularization Falsified”, *First Things*, 02.

## 2. Obras de D. Hervieu-Léger utilizadas en esta investigación.

- (1985) “Sécularization et modernité religieuse”, *Sociétés*, nº. 4.
- (1987) *Vers un nouveau christianisme?: introduction à la sociologie du christianisme occidental*, París, Ed. du Cerf.
- (1988) *Voyage de Jean Paul II en France*, París, Cerf, París.
- (1990) (con Champion, F.), “Renouveaux émotiionneis contemporains. Fin de la secularisation ou fin de la religion?”, en *De l’émotion en religion. Renouveau et tradition*, París, Centurion.
- (1991) “Secularización y modernidad religiosa. Una perspectiva a partir del caso francés”, en *Secularización, modernidad y cambio religioso, Cuadernos de cultura y religión*, nº.1, México, Universidad Iberoamericana.
- (1993) *La religion pour mémoire*, París, Cerf.
- (1996a) (con G. Davie), “La religion des européens: Modernité, religion, sécularisation”, en *Identités religieuses en Europe*, París, La Découverte.
- (1996b) “Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas”, en Gilberto Giménez (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, Instituto Francés de América Latina/Instituto de Investigaciones Sociales- Universidad Nacional Autónoma de México.

- (1999) *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, París, Champs Flammarion.
- (2001a) “Faut-il continuer à débattre de la sécularisation?”, *1st Meeting of Eurosecularity Project*, Berlin.
- (2001b) “The twofold limit of the notion of secularization”, en Woodhead, L., *Peter Berger and the study of religion*, London, Routledge.
- (2003) *Catholicisme, la fin d'un monde*, París, Bayart.
- (2006a) “The role of religion in establishing social cohesion”, in Michalski (ed.), *Conditions of Europeans Solidarity: Religion in the New Europe*, Budapest, Central European University Press.
- (2006b) “Religiosidad popular”, *Recuerdos del Presente*, Diario Clarín, (Abril).
- (2007) “Individualización de la fe y ascenso de los integralismos en una modernidad religiosa globalizada. El paradigma de la secularización analizado nuevamente”, en N. Da Costa, V. Delecroix y E. Dianteill (orgs.), *Interpretar la modernidad religiosa: Teorías, conceptos y métodos en América Latina y Europa*, Montevideo, ClaeH.
- (2008a) “Producciones religiosas de la modernidad”, en Mallimaci, F. (Comp.), *Modernidad, Religión y Memoria*, Buenos Aires, Colihue Universidad.
- (2008b) “Algunas paradojas de la modernidad religiosa. Crisis de la universalidad, globalización cultural y reforzamiento comunitario”, en Versión. Estudios de Comunicación y política, México, UAM-Xochimilco, núm. 21.

### 1. Obras de Grace Davie utilizadas en esta investigación.

- (1994) *Religion in Britain Since 1945: Believing without Belonging* (Making Contemporary Britain, Wiley.

- (1996) “Croire sans appartenir: le cas britannique”, en G. Davie y D. Hervieu-Leger (orgs.), *Identités religieuses en Europa*, París, La Decouverte.
- (1999a) “Religion and laïcité”, en M. Cook y G. Davie (comps.), *Modern France: society in transition*, Londres, Routledge.
- (1999b) “Europe: The Exception That Proves the Rule?”, en Berger, Peter L.; *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Ethics and Public Policy Center, Washington, D.C.
- (2000) *Religion in modern Europe. A memory mutates*, Oxford University Press.
- (2001) “The persistence of institutional religion in modern Europe”, en L. Woodhead, *Peter Berger and the study of religion*, Londres, Reutledge.
- (2002a) “Praying alone? Church-going in Britain and social capital. A reply to Steve Bruce”, *Journal of Contemporary Religion*, Vol. 17, nº. 3.
- (2002b) *Europe: the exceptional case, Parameters of faith in the modern world*, Londres, Darton, Longman and Todd.
- (2003) “¿Está perdiendo Europa el alma?”, Exeter, *Zenit.org*.
- (2004) “New approaches in the sociology of religion: a western perspective”, *Social Compass*, 51 (1).
- (2005a) “From obligation to consumption: A framework for reflection in Northern Europe”, *Political Theology* 6/3.
- (2005b) “Beliving without belonging: the vicarious religion”, Conferencia bianual del Pew Forum sobre religión, política y vida pública, Key West, Florida.
- (2006a) “Religion in Europe in the 21 century: the factors to take into account”, in *Arch. Europ.social*, XLVII, (2).

- (2006b) “Borders, boundaries and frontiers in the study of religion: A sociological response”, in *Social Compass*, 53 (2).
- (2007a) “Pluralism, tolerance, and democracy: Theory and practice in Europe”, in T. Banchoff (comp), *Democracy and the new religious pluralism*, Nueva York, Oxford University Press.
- (2007b) *The sociology of religion*, London, Sage.
- (2010) *Welfare and Religion in 21st Century Europe: Configuring the Connections*, ASHGATE.
- (2012) “Excepcionalismo religioso europeo”, en *Cewern*.

#### 4. Obras de José Casanova utilizadas en esta investigación.

- (1979) “Legitimacy and the sociology of modernization”, en *Conflict and Control: Challenge to Legitimacy of Modern Governments*, (eds.) Arthur J. Vidich and Ronald M. Glassman
- (1994a) *Public Religion in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press.
- (1994b) “El <revival> político de lo religioso”, en Díaz-Salazar, R., *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza Editorial.
- (1996) “Global Catholicism and the Politics of Civil Society”, *Sociology Inquiry*, Vol. 66, nº 3.
- (1997a) “Globalizing catholicism and the return to a universal church”, en *Transnational Religion and Fading States*, S. Rudolph y James Piscatori (eds.), Boulder, Westview.
- (1997b) “Dimensiones públicas de la religión en las modernas sociedades occidentales”, *Iglesia Viva*, nº 178-179.



- (1999) "The sacralization of the humanum: A theology for a global age", *International Journal of Politics, Culture and Society*, vol. 13, nº 1.
- (2000) *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC.
- (2001a) "Civil society and religion. Retrospective reflections on Catholicism and prospective reflections on Islam", *Social Research*, nº. 68.
- (2001b) "Religion, the new millennium, and globalization", *Sociology of Religion*. 62, 4.
- (2001c) "Globalizing catholicism and the return to a <universal> church", en Beyer, P (edit) *Religion in the Process of Globalization*, Würzburg. Ergon Verlag.
- (2001d) "Secularization", en *The International Encyclopedia of Social and Behavioral Science*, Smelser, J.N, Baltes. P.B. (Editors), Oxford: Elsevier.
- (2002) "Religiones públicas en el mundo global", *Iglesia Viva*, nº 218.
- (2003a) "Beyond european and american exceptionalisms: towards a global perspective", in. Grace Davie, Paul Heelas, and Linda Woodhead., *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures*, (ASHGATE eds).
- (2003b) "What is public religion?", in eds. Hugh Heclo and Wilfred M. McClay., *Religion Returns to the Public Square: Faith and Policy in America*, Woodrow Wilson Center Press.
- (2004) "Religión, european secular identities, and european integration", *Transit*, nº 27.
- (2005) "Ortodoxias seculares y heterodoxias religiosas en la modernidad", en Castillo, S- Oliver, P., *Las figuras del desorden*, Madrid, Siglo XXI.
- (2006a) "Rethinking secularization: A global comparative perspective", *The Hedgehog Review*, vol. 8, nº. 1-2.

- (2006b) “Religion, european secular identities, and european integration”, *Religion in an Expanding Europe*, Cambridge.
- (2006c) “Secularization revisited: A reply to Talal Asad”, en (eds.) David Scott and Charles Hirschkind., *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*, Stanford University Press.
- (2007) “La inmigración y el nuevo pluralismo religioso”, *revista CIDOB d’Afers Internationals*, nº 77.
- (2008a) “Balancing religious freedom and cultural preservation”, *Review of Faith & International Affairs*, (June, 1).
- (2008b) “Public Religions Revisited”, en Hent de Vries (edit.), *Religion: Beyond a Concept*, New York, Fordham University Press.
- (2009a) “Espiritualidad y religión en las sociedades secularizadas”, conferencia junto a Joan Estruch en el seminario <Religiones y espiritualidad en un mundo en crisis>, en el CEJP.
- (2009b) “The religious situation in Europe”, en eds. Hans Joas and Klaus Wiegandt., *Secularization and the World Religions*, Liverpool University Press.
- (2009c) “Religion, politics, and gender equality: Public religions revisited”, en UN Research institute for social development, Draft.
- (2000d) “*Dios estará siempre de moda*”, *Religión digital*, (Mayo).
- (2010a) “Lo secular, las secularizaciones y los secularismos”, Hitzaldiaren izenburua, Conferencia en la UPNA, Pamplona, Navarra, (14-19 de Octubre).
- (2010b) “A secular Age: Dauw or Twilight?”, en Michael Warner, Craig Calhoun, and Jonathan VanAntwerpen (eds.), *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Harvard Univ Press.
- (2012) *Genealogías de la secularización*, Barcelona, Anthropos.

## 5. Otras obras consideradas en esta investigación.

- ABERCROMBIE, N. (1982), *Clase, estructura y conocimiento*, Barcelona, Península.
- ALCOVER, N. (1997), “Los medios de comunicación en la experiencia histórica de la Iglesia”, en *Evangelización y medios de comunicación*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Caja de Salamanca y Soria.
- AMANDO ROBLES, J. (2002), “La religión hoy: crisis y retos”, *Revista Contrapunto*, nº 11.
- ANTHONY, D – ROBBINS, TH – SCHWARTZ, P. (1983), “Movimientos religiosos contemporáneos y secularización”, *Revista Concilium*, nº 181.
- ARANGUREN, J. L. (1994), “La religión hoy”, en Díaz-Salazar, R., *Formas modernas de religión*, Madrid.
- ARTIGAS, M. (1992), *Ciencia y fe. Nuevas perspectivas*, Pamplona, Eunsa.
- ARROYO MENÉNDEZ, M. (2006), “La religión de los europeos”, *Iglesia Viva*, nº 226.
- BARBER, B. R. (1996), *Jihad vs. McWorld. How globalism and tribalism are reshaping the world*, New York; Toronto: Ballantine Books.
- BARNES, B – BLOOR, D.(1982), “Relativism, rationalism and the sociology of knowledge”, *Rationality and Relativism*, Blackwell, Oxford.
- BAUBEROT, J. (2005), *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Seuil.
- BAUBEROT, J. (2004), *La laïcité à l'épreuve: religions et libertés dans le monde*, Paris, Universalis.
- BAUM, G. (1980), “Definiciones sociológicas de la religión”, *Revista Concilium*, nº 156.
- BAUM, G. (1980), *Religión y alienación*, Madrid, Cristiandad.
- BAUMAN, Z. (1992), *Intimations of postmodernity*, Londres, Routledge.
- BAUMAN, Z. (2001), *Postmodernity and its discontents*, Cambridge (Reino Unido), Polity Press, New York University Press. (Trad. esp.: La posmodernidad y sus descontentos, Madrid, Akal.
- BAUMAN, Z. (2003), *En busca de seguridad en un mundo hostil*, Madrid, Siglo XXI.
- BEAUGE, F. (1997), “Hacia una religiosidad sin Dios”, en *Le monde diplomatique*, Septiembre-Octubre.

- BELDERRAIN, P. (2004), “Transformación de lo religioso y sus instituciones en la sociedad actual”, *Escuela Regina Apostolorum*.
- BELL, D. (1986), *El individuo y la libertad*, Barcelona, Península.
- BELL, D. (1977), *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza.
- BELLAH, R. N. (1970), “Religious evolution”, en *Beyond Belief. Essays in Religion in a Posttraditional World*, Los Ángeles, University of California Press.
- BERIAIN, J. (2000), *La lucha de los dioses en la modernidad*, Barcelona, Anthropos.
- BERIAIN, J. (2002), “Modernidades múltiples y encuentro de civilizaciones”, *Papers*, nº 68.
- BERIAIN, J. (2015), “Genealogía afirmativa del hecho religioso en perspective sociológica”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 151.
- BEYER, P. (1994), *Religion and globalization*, Londres, Sage.
- BLOCH, E. (1983), *El ateísmo en el cristianismo*, Madrid, Aguilar.
- BLOOM, H. (1997), *Presagios del milenio*, Barcelona, Anagrama.
- BLOOM, H. (1997), *Presagios del milenio*, Barcelona, Anagrama.
- BLUMENBERG, H. (1964), “Säkularisation. kritik einer kategorie historischer Illegitimität”, en *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, Munich.
- BOAVENTURA SANTOS. (1997), *Lo social y lo político en la posmodernidad*, Sao Paulo, Cortez.
- BONETE, E. (1995), *La faz oculta de la modernidad*, Madrid, Tecnos.
- BOSH, J. (1998), *Para conocer las sectas*, Navarra, Estella Verbo Divino.
- BOSH, J. (1997), “Religiosidad marginal y sectas”, *Vida Nueva*, Junio.
- BRUCE, S. (2001), “The curious case of the unnecessary recantation: Berger and secularization”, en Woodhead y otros (comp.), *Peter Berger and the study of religion*, London, Routledge.
- BRUCE, S. (2006), “Secularization”, en R. Segal (comp.), *The blackwell companion to the study of religion*, Malden: Blackwell.
- CAMPBELL, T. (1988), *Siete teorías de la sociedad*, Madrid, Cátedra.
- CAMUS, A. (1956), *The rebeld*, New York, Vintage.

- CANTÓN, M. (1996), *Protestantismo histórico, pentecostalismo y movimiento <Aleluya>. Aproximación socio-antropológica al sub-campo religioso protestante en la granada urbana*, Sevilla, Universidad de Sevilla.
- CARDÍN, A. (1997), "Movimientos religiosos modernos", en *Contra el catolicismo*, Barcelona, Muchnik.
- CARRETERO, E. (2004), "Religiosidades intersticiales: La metamorfosis de lo sagrado en las sociedades modernas", en *Gazeta de Antropología*, Universidad de Santiago de Compostela.
- CASTELLS, M. (1996), *The rise of the network society*, Oxford y New York, Blackwell.
- CASTELLS, M. (1997), *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, 3 vols, Madrid, Alianza.
- CASTILLO, J. M<sup>a</sup>. (2005), *Víctimas del pecado*, Madrid, Trotta.
- CASTILLO, J. M<sup>a</sup>. (2005), "La religión en la sociedad española actual", Conferencia inaugural del Master Universitario en Ciencias de las Religiones, Universidad de Granada.
- CHADWICK, B.A- GAUTHIER, M-HOURMANT, L-WÖRNDL, B. (1995), "Tendencias de la religión y la secularización", en Langlois, S- Del Campo, S (eds)., *¿Convergencia o divergencia?. Comparación de tendencias sociales recientes en las sociedades industriales*, Bilbao.
- CIFUENTES PÉREZ, L. M. (2005), "La laicidad y la nueva Europa", *Iglesia Viva*, n<sup>o</sup>. 221, (Enero-Marzo).
- COMEAU, G. (2003), "Un mensaje para un mundo moderno secularizado", *Revista Relaciones Judeo-Cristianas*, (Mayo), Montreal.
- COMTE, A. (1971), *Le discours sur l'esprit positive*, Paris, Edit. Oeuvres.
- COMTE, A. (1982), *Catecismo positivista*, Madrid, Ed. Nacional, Madrid.
- CORBI, M. (1983), *Religión sin religión*, Madrid, PPC.
- COX, H. (1968), *La ciudad secular*, Barcelona, Península.
- CROZIER, M. (1963), *Le phénomène bureaucratique*, Paris, Editions du Seuil.
- DA COSTA, N. (2008), "Sobre la teoría de la secularización", *Cuadernos de Claeh*, n<sup>o</sup> 96-97, Montevideo.
- DA COSTA, N- DELECROIX, V y DIANTEILL, E (orgs.). (2007), *Interpretar la modernidad religiosa: Teorías, conceptos y métodos en América Latina y Europa*, Montevideo, Claeh.

- DAVIGNAUD, J. (1990), *Herejía y subversión. Ensayos sobre la anomia*, Barcelona, Icaria.
- DEL CAMPO, S. (1988), *Tratado de sociología*, Madrid, Taurus.
- DÍAZ BRENIS, E. (2004), “Globalización y nueva era en la ciudad de México”, *Revista Difusión Cultural*, UAM.
- DÍAZ- SALAZAR, R. (1994), “La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente”, en R. Díaz-Salazar – Giner, S – Velasco, F (eds)., *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza Editorial.
- DOBBELAERE, K. (1994), “Secularización: un concepto multidimensional”, en *Materiales de Cultura y Religión*, México, Universidad Iberoamericana.
- DUCH, LI. (1979), *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*, Barcelona, Anthropos.
- DUCH, LI. (1995), *Religión y mundo moderno*, Madrid, PPC, Madrid.
- DUMONT, L. (1987), *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza Editorial.
- DURKHEIM, E. (1951), *Suicide: A study in sociology*, New York, Glencoe IL, The Free Press.
- DURKHEIM, E. (1964), “The division of labour in society”, *The Free Press*, New York.
- DURKHEIM, E. (1982), *La división del trabajo social*, Barcelona, Akal.
- DURKHEIM, E. (1993), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza Editorial.
- EISENSTADT, S. (2000a), “Multiples modernities”, *Daedalus*, vol. 129, nº 1.
- EISENSTADT, S. (2000b), *Die vielfalt der moderne*, Weilerswist, Vellbrück.
- ELIADE, M. (1979), *Imágenes y símbolos*, Madrid, Taurus, Madrid.
- ELIADE, M. (1980), *La prueba del laberinto*, Madrid, Cristiandad.
- ELIADE, M. (1981), *Tratado de las religiones*, Madrid, Cristiandad.
- ELIADE, M.(1949), *Le mythe de l’eternel retour*, Paris, Gallimard.
- ELIADE, M. (1985), *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Anagrama.
- ESPÓSITO, J. (2003), *Guerras profanas. Terror en nombre del Islam*, Barcelona, Paidós.

- ESTEBAN, V. (2006), “Flujo y reflujo de la secularización. La revisión de un clásico de la teoría sociológica”, Universidad de la Laguna, (presentado en el Instituto de Filosofía del CSIC).
- ESTRADA, J. A. (1994), *Dios en las tradiciones filosóficas I*, Madrid, Trotta.
- ESTRADA, J. A. (1997), *La imposible teodicea*, Madrid, Trotta.
- ESTRADA, J.A. (2000), *Creencia e increencia: un debate en la frontera*, Madrid, Sal Terrae.
- ESTRADA, J.A. (2001), *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Madrid, Trotta.
- ESTRUCH, J. (1972), *La innovación religiosa*, Barcelona, Ariel.
- ESTRUCH, J. (1994), “El mito de la secularización”, en Díaz-Salazar, R., *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza.
- FEATHERSTONE, M. (1991), *Consumer culture and postmodernism*, Londres, Sage.
- FEUERBACH, L. (1975), *La esencia del cristianismo*, Salamanca, Ed. Sígueme.
- FERRAROTI, F. (1993), *Una fe sin dogmas*, Barcelona, Península.
- FERRY, L. (1996), *L’homme-Dieu ou le Sens de la vie*, Paris, Grasset. (Traducido como El Hombre-Dios o el sentido de la vida, Tusquets, Barcelona, 1997).
- FIERRO, A. (1981), *El hecho religioso*, Barcelona, Salvat.
- FIERRO, A. (1979), *Sobre la religión*, Madrid, Taurus.
- FRAIJÓ, M. (1986), *El sentido de la historia: introducción al pensamiento de W. Pannenberg*, Madrid, Cristiandad.
- FRAIJÓ, M (eds). (1994), *Filosofía de la religión*, Madrid, Trotta.
- FREUD, S. (1981), “El porvenir de una ilusión”, en *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- FRIGERIO, A. (2003), “¿Un nuevo paradigma en el estudio de la religión?, Aplicando teorías de la elección racional a dominios irracionales”, *Revista Conicet*, Universidad Católica Argentina.
- FRIGERIO, A. (1995), “Secularización y nuevos movimientos religiosos”, *Lecturas Sociales y Económicas*, 7.
- FRIGERIO, A. (1998), “Constituyendo identidades: problematizando la opción, la permanencia y el tránsito religioso”, ponencia presentada en la VII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica, Museo Roca, Buenos Aires.



- FRIGERIO, A. (1998), “Desregulación del mercado religioso y expansión de nuevas religiones: una interpretación desde la oferta”, ponencia presentada en el XXII Encuentro Anual de ANPOCS, Caxambu, MG, Brasil.
- FROMM, E. (1967), *Psicoanálisis y religión*, Buenos Aires, Ed. Psique.
- GAEDE, S. D. (1986), “The problem of Truth”, en Hunter, J. D- Ainlay, S. C., *Making sense of modern times*, London, Routledge and Kegan Paul.
- GARCÍA, R. (1998), *Conceptos fundamentales de sociología*, Madrid, Alianza.
- GARCÍA ROCA, J. (2005), “La construcción de la laicidad en la sociedad española. La necesaria deconstrucción”, *Iglesia Viva*, nº. 221.
- GARVIA, R. (1998), *Conceptos fundamentales de sociología*, Madrid, Alianza.
- GAUCHET, M. (2001), *Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard.
- GAUCHET, M. (1998), *La religión dans la démocratie: Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard.
- GEERTZ, C. (1990), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Edit. Gedisa.
- GELLNER, E. (1979), *Cultura, identidad y política*, Barcelona, Gedisa.
- GELLNER, E. (1995), “Fundamentalism as a comprehensive system: Soviet marxism and islamic fundamentalism compared”, en Martin E. Marty y R. Scott Appleby (comps.), *The Fundamentalism Project*, vol. 5, Chicago University Press.
- GIDDENS, A. (1985), *El capitalismo y la moderna teoría social*, Barcelona, Labor.
- GIDDENS, A. (1998), *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, Polity Press; Traducción española, “*Modernidad y auto-identidad*” en Josetxo Beriain (comp). (1996), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, Anthropos.
- GIL CALVO, E. (1994), “Religiones laicas de salvación”, en Díaz-Salazar, R., *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza.
- GIMÉNEZ, G (coord.). (1996), *Identidades religiosas y sociales en México*, Instituto Francés de América Latina/Instituto de Investigaciones Sociales- Universidad Nacional Autónoma de México.
- GIRARD, R. (2006), *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona, Anagrama.
- GIRARD, R. (1983), *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama.
- GLASER, P.E. (1977), *The sociology of secularization. A critique of a concept*, London-Henley-Boston.



- GOGARTEN, F. (1971), *Destino y esperanza del mundo moderno*, Madrid, Marova.
- GONZÁLEZ GARCÍA, J. M<sup>a</sup>. (1979), *La sociología del conocimiento hoy*, Madrid, Edit. El Espejo.
- GONZALEZ, S. (1985), *El proceso de secularización*, Madrid, Instituto de Sociología Aplicada.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, L. (2003), “Atentos a los signos de nuestro tiempo”, *Capitulum Generale Ordinis Carmelitarum Discalceatorum*, n<sup>o</sup>. 89, (Ávila 28 Abril- 28 Mayo).
- GREELEY, A. (1974), *El hombre no secular. Persistencia de la religión*, Madrid, Edit. Cristiandad.
- GUERRA GÓMEZ, M. (1993), *Los nuevos movimientos religiosos: sectas*, Navarra, Eunsa.
- HABERMAS, J. (1999), *La inclusión del otro. Estudio de teoría política*, Barcelona, Paidós.
- HABERMAS, J. (1987), *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus.
- HABERMAS, J. (2008), *Zwischen Naturalismus und Religion*, Francfort, Suhrkamp.
- HABERMAS, J. (2008), “El resurgimiento de la religión, ¿Un reto para la autocomprensión de la modernidad?”, *Dianoia*, n<sup>o</sup> 60.
- HABERMAS, J. (2008), “Die Dialektik der Säkularisierung”, *Blätter für deutsche und internationale Politik*, pág. 33-46
- HALBWACHS, M. (1952), *Les cadres sociaux de la mémoire*, París, PUF.
- HALBWACHS, M. (1968), *La mémoire collective*, París, PUF.
- HALBWACHS, M. (1971), *Topographie légendaire des Évangiles*, París, PUF;
- HALLIMAN, M.T. (2004), “Efectos sobre la educación católica estadounidense del cambio en la Iglesia Católica”, en Pérez Vilariño, J., *Religión y sociedad en España y los Estados Unidos*, Madrid, Centro de investigaciones sociológicas.
- HAMMOND, P.E. (1964), “Peter Berger’s sociology of religion. An appraisal”, *Soundings*, 52.
- HARVEY, A.VON. (1973), “Some Problematical Aspects of Peter Berger's Theory of Religion”, *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 41, n<sup>o</sup>. 1.
- HECHTER, M. (1997), “Religion and rational choice theory”, *Rational Choice Theory and Religion*, Lawrence Young, ed. NY: Roudledge.

- HEGEL, G.W.F. (1978), *Escritos de juventud*, México, F.C.E.
- HEIDEGGER, M. (1969), *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada.
- HEIDEGGER, M. (1998), “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en Sartre, Heidegger, Jaspers y otros., *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza Editorial.
- HERNÁNDEZ, A. (2005), *Transformaciones sociales y cambio religioso en la frontera norte de México*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- HILL, M. (1988), *Sociología de la religión*, Madrid, Cristiandad.
- HOBSBAWN, E. (1998), *Historia del siglo XX*, Barcelona, Grijalbo.
- HORRELL, D.G. (2001), “Berger and the New Testament study”, en Woodhead, L., (eds.), *Peter Berger and the study of religion*, London, Routledge.
- HOUT, M- GREELEY, A. (1987), “The Center Doesn't Hold: Church Attendance in the United States”, *American Sociological Review*, Vol. 52, nº. 3.
- HUNTER, J. D- AINLAY, S. C. (1986), *Making sense of modern times*, London, Routledge and Kegan Paul.
- HUNTINGTON, S, P. (1996), *The clash of civilizations and the remaking of world order*, New York, Simon and Schuster. (Trad. esp: (1997), *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del nuevo orden mundial*, Barcelona, Paidós).
- IANNACCONE, L. (1997), “Rational choice: Framework for the scientific study of religion”, en *Rational Choice Theory and Religion*, New York, Lawrence Young.
- IGUACEN, F. (1973), *Secularización y mundo contemporáneo*, Madrid, ICCE.
- INGLEHART, R. (1998), *Modernización y postmodernización*, Madrid, Siglo XXI.
- ISRAEL, J. (1998), *La enajenación: de Marx a la sociología moderna*, México, F.C.E.
- JACOBI, H. (1996), *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, Barcelona, Círculo de Lectores.
- JAMES, W. (1909), *Principios de psicología*, Madrid, D. Jarro.
- JASPERS, K. (1988), *Origen y meta de la historia*, Madrid, Alianza.
- KANT, I. (1981), *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza.
- KANTS WERKE. (1968), *Vorkritische studien II*, Berlin.

- KEPEL, G. (1994), *The revenge of god*, Cambridge (Reino Unido), Polity Press (1994). (Trad. esp. (1995), *La revancha de Dios: cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik).
- KIENZLER, K. (2000), *Los fundamentalismos religiosos*, Madrid, Alianza Editorial,
- KRAEMER, H. (1998), “Säkularisierung”, Hans Dieter Betz u.a. (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, Mohr Siebeck Verlag, , I.
- KÜNG, H. (1979), *¿Existe Dios?*, Madrid, Cristiandad.
- KÜNG, H. (1986), *Cristianity and the world religions. Paths of dialogue with Islam, Hinduism and Buddhism*, Garden City, New York, Doubleday.
- KÜNG, H. (1993), *El judaísmo*, Madrid, Trotta, Madrid.
- LAZARSFELD, P. (1951), *Communication research and the social psychology*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- LENOIR, F. (2003), *La metamorfosis de Dios*, Madrid, Alianza Editorial.
- LERNER, D. (1958), *The passing of traditional society: Modernizing the middle east*, Glencoe, III, Free Press.
- LEWIS, B. (2001), “Las raíces de la ira musulmana”, *Dialnet*, Universidad de la Rioja.
- LIPOVETSKY, G. (1986), *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama.
- LÖWITH, K. (1997), *El hombre en el centro de la historia*, Barcelona, Herder.
- LÜBBE, H. (1975), *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen begriffs*, Freiburg-München.
- LUCKMANN, Th. (1963), “On religion in modern society: Individual consciousness, world view, institution”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 2.
- LUCKMANN, TH. (1969), “La decadencia de la religión de iglesia”, en Robertson, R., *Sociología de la Religión*, México, Fondo de Cultura Económica.
- LUCKMANN, TH. (1973), *La religión invisible. El problema de la religión en las sociedades modernas*, Salamanca, Sígueme.
- LUCKMANN, Th. (1989), “Religión y condición social de la conciencia moderna”, en X. Palacios- Jarauta, F., *Razón, ética y política*, Barcelona, Anthropos.
- LUKES, S. (1984), *Émile Durkheim: Su vida y su obra*, Madrid, CIS/ Siglo XXI.
- LYON, D. (2000), *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad*, Madrid, Cátedra.

- LYOTARD, J.F. (1989), *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra.
- MAFFESOLI, M. (2007), *Le réenchantement du monde*, París, La table ronde.
- MALLIMACI, F. (2008), *Modernidad, Religión y Memoria*, Buenos Aires, Colihue Universidad.
- MALRAUX, A. (1957,1974, 1976),, *La métamorphose des Dieux*, 3 volms., París, Gallimard.
- MARCO VAGGIONE, J. (2005), “Entre reactivos y disidentes. Desandando las fronteras entre lo religioso y lo secular”, *Revista Libertades Laicas*, México.
- MARDONES, J. M<sup>a</sup>. (1991a), *Religión y capitalismo. La religión política neoconservadora*, Santander, Sal Terrae.
- MARDONES, J. M<sup>a</sup>. (1991b), *Postmodernidad y Conservadurismo: reflexiones sobre la fe y la cultura*, Navarra, Verbo Divino.
- MARDONES, J. M<sup>a</sup>. (1994a), *Para comprender las formas modernas de la religión*, Navarra, Estella.
- MARDONES, J. M<sup>a</sup>. (1994b), “Sociología del hecho religioso”, en Fraijó, M., *Filosofía de la religión*, Madrid.
- MARDONES, J. M<sup>a</sup>. (1996), “De la secularización a la desinstitucionalización religiosa”, *Revista Política y Sociedad*, nº 22.
- MARDONES, J. M<sup>a</sup>. (1998a), *El discurso religioso de la modernidad*, Barcelona, Anthropos.
- MARDONES, J.M<sup>a</sup>. (1998b), *Las nuevas formas de la religión*, Navarra, Estella-Verbo Divino.
- MARDONES, J. M<sup>a</sup>. (2003), *La indiferencia religiosa en España*, Madrid, Edic. Hoac.
- MARCUSE, H. (1976), *Calas en nuestro tiempo*, Barcelona, Icaria.
- MARINA, J. A. (2001), *Dictamen sobre Dios*, Barcelona, Anagrama.
- MARRAMAO, G. (1989), *Poder y secularización*, Barcelona, Península.
- MARRAMAO, G. (1989), *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Barcelona, Península.
- MARTIN HUETE, F. (2007), *El problema de la secularización en el pensamiento de Peter L. Berger: De la secularización a la desecularización*, Tesis doctoral, Departamento de Filosofía, Universidad de Granada.

- MARTÍN HUETE, F. (2010), “Antropología teológica y teología inductiva en Peter L Berger. La teologización de la conciencia moderna”, *Revista Veritas*, nº. 22.
- MARTÍN, B. (2001), “Berger’s anthropological theology”, en Woodhead, L., (eds)., *Peter Berger and the study of religion*, London, Routledge.
- MARTÍN, D. (1969), *The religious and the secular*, London, Routledge.
- MARTÍN VELASCO, J. (1993a), *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Cristiandad.
- MARTÍN VELASCO, J. (1993b), *El malestar religioso de nuestra cultura*, Madrid, Ed. Paulinas.
- MARTÍN VELASCO, J. (1998), *Metamorfosis de lo sagrado y crisis del cristianismo*, Santander, Sal Terrae.
- MARTÍN VELASCO, J. (1999), “Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo”, *Secciones de Teología*, nº. 150.
- MARTINEZ CORTÉS, J. (1993), “El proceso de secularización en España”, en Floristan, C -Tamayo, J.J., *El Vaticano II, veinte años después*, Madrid, Cristiandad.
- MARX, K. (1979), “Tesis sobre Feuerbach”, en *Sobre la religión I*, Salamanca, Sígueme.
- MARX, K- ENGELS, F. (1959), *El capital*, México, F.C.E.
- MASON GRIFF. (1969), “Advertising: The central institution of mass society”, *Diógenes*, nº 68.
- MASSET, P. (1973), *50 palabras clave: Marxismo*, Madrid, Ed. Paulinas.
- MATE, R. (1986), *Modernidad, religión, raza*, Barcelona, Anthropos.
- MATTHES, J. (1977), *Introducción a la sociología de la religión I*, Madrid, Alianza.
- MATTHES, J. (1971), *Introducción a la sociología de la religión II. Iglesia y sociedad*, Madrid, Alianza Universidad.
- MATHEWS, CH. T. (2006), “An interview with Peter Berger”, *The hedgehog Review*, (Spring- Summer).
- MEAD, G.H. (1982), *Espíritu, persona y sociedad*, Buenos Aires, Paidós.
- METZ, J.B. (1970), *Teología del mundo*, Salamanca, Sígueme.
- MOLTMANN, J. (1989), *Teología de la esperanza*, Salamanca, Sígueme.

- MONTORO, A. (1997), “La evangelización en la actual coyuntura sociocultural y política de España”, en *Evangelización y medios de comunicación*, Publicaciones Universidad de Salamanca, Caja de Salamanca y Soria.
- MORIN, E. (1975), *L'Esprit du temps 1, névrose. L'Esprit du temps 2, nécrose*, Paris, Grasset.
- MORRIS, B. (1955), *Introducción al estudio antropológico de la religión*, Barcelona, Paidós.
- MURRAY, J.C. (1960), *We hold these truths. Catholic reflections on the american proposition*, New York, Harper & Brothers.
- NEUHAUS, R. J. (1986a), *The naked public square. Religion and democracy in america*, (Mich), Eerdmans, Grand Rapids.
- NEUHAUS, R. J. (1986b), “Virtue, public & private”, en Semmel, D., *Democracy, virtue and religion: a historial perspective*, Michigan, Eerdmans, Grand Rapids.
- NEUHAUS, R. J. (2002), “El resurgimiento de la religión”, *Revista Zenit.org*, New York, (19 octubre).
- NEUHAUS, R. (2003), “The persistence of the catholic moment”, *First Things*, nº. 130, (Febrero).
- NOVAK, M. (1983), *El espíritu del capitalismo democrático*, Buenos Aires, Tres Tiempos.
- NOVAK, M. (1986), *Will it Liberate?. Questions about liberations theology*, New York, Paulist Press.
- NOVAK, M. (2001), *On two wings. Humble faith and commom sense at the american founding*, San Francisco- California, Encounter Books.
- OLLMAN BERTEL. (1971), *Alienación: Marx y su concepto de hombre en la sociedad capitalista*, Buenos Aires, Amorrortu.
- OTTO, R. (1980), *Lo santo. Lo racional e irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza.
- OVIEDO, Ll. (1990), *La secularización como problema*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia.
- PALACIOS GOMEZ, J.L. (1991), *La sociología del conocimiento de Peter L. Berger*, Madrid, Ed. Universidad Complutense Madrid.
- PANIKKAR, R. (1999), *El mundanal silencio*, Barcelona, Edit. Martínez Roca.
- PANIKKAR, R. (1994), “La religión del futuro”, en Fraijó, M (comp.), *Filosofía de la religión*, Madrid, Trotta.

- PANNENBERG, W. (1973), “Einheit der kirche und einheit der menschheit”, en *Um Einheit und Heil der Menschheit*, Frankfurt.
- PANNEBERG, W. (1976), “Tipos de ateísmo y su significación teológica”, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca, Sígueme.
- PASTOR, G. (1992), *Tributo al Cesar: Sociología de la religión*, salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, Servicio de Publicaciones.
- PÉREZ AGOTE, A. (2011), “La secularización, los límites de su validez”, *Sociopedia.isa*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- PÉREZ TAPIAS, J.A. (1998), “Mito, ideología y utopía. Posibilidad y necesidad de una utopía no mitificada”, *Revista Gazeta de Antropología*, nº. 6.
- PÉREZ VILARIÑO, J. (2001), “¿Una sociedad sin religión?”, en L. Ribot García, J, Valdeón Barúque (coords.), *Año 1000, Año 2000. Dos milenios en la historia de España II*, Madrid, España Nuevo Milenio.
- PÉREZ VILARIÑO, J. (2003), “Formas complejas de vida religiosa”, *Religión y sociedad en España y los estados Unidos*, Madrid, CIS.
- PINTO DURÁN, A. (2007), Reseña de “El peregrino y el convertido. La religión en movimiento” de Hervieu-Léger, Danièle, *Liminar. Estudios sociales y Humanísticos*, vol. V, México, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas
- PIRES COELHO, J.L. (1992), *Nuestro tiempo y su esperanza*, Madrid, Biblioteca Sociedad de Educación Atenas.
- PLA VARGAS, LI. (2003), “El pluralismo como ideología del consumo masivo”, *Seminario de Filosofía Política*, Universidad de Barcelona.
- PARSONS, T. (1964), “Some comments on the pattern of religious organization in the United State”, *Structure and Process in Modern Society*, Glencoe III, The Free Press.
- POST, W. (1972), *La crítica de la religión en Karl Marx*, Barcelona, Herder.
- QUALTER, T. H. (1994), *Publicidad y democracia en las sociedades de masas*, Barcelona, Paidós.
- RAHNER, K. (1979), *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, Herder.
- RICOEUR, P. (1977), “L’herméneutique de la sécularisation. Foi, ideologie, utopie”, *Herméneutique de la secularisation*, Paris, Aubier/Montaigne.
- RIVIÈRE, C- PIETTE, A (dir). (1990), *Nouvelles idoles, nouveaux cultes. Dérives de la sacralité*. París, L'Harmattan.



- RIZZI, B. (1980), *La burocratización del mundo*, Barcelona, Península.
- ROBERTSON, R (1969), *Sociología de la religión*, México, FCE.
- ROBLES, J.A. (2001), *Repensar la religión. De la creencia al conocimiento*, Eunsu, Heredia.
- ROBLES, J. A. (2002), “La religión hoy: crisis y retos”, *Revista Contrapunto*, nº. 11.
- RODRÍGUEZ, J.E. (1989), *La perspectiva sociológica*, Madrid, Taurus.
- ROVIRA, R. (1992), *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*, Madrid, Universidad Complutense- Facultad de Filosofía.
- RORTY, R. (1999), *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós.
- RUBIO FERRERES, J. M<sup>a</sup>. (1997a), “Modernidad e ideas religiosas. Racionalización y desencanto según Max Weber”, *Revista Communio*, vol. XXX.
- RUBIO FERRERES, J. M<sup>a</sup>. (1997b), “Feuerbach-Bloch: La humanización de la teología”, *Revista Communio*, vol. XX, I.
- RUBIO FERRERES, J. M<sup>a</sup>. (1998), “¿Resurgimiento religioso versus secularización?”, *Gazeta de Antropología*, nº 14.
- SABATO, E. (1993), *Antes del fin*, Barcelona, Seix Barral.
- SAHLIYEH, S. (1990), “Religious resurgence and political modernization”, en *Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World*, State University of New York Press.
- SANCHEZ CAPDEQUI, C. (1998), “Las formas de la religión en la sociedad moderna”, *Papers*, nº. 54, Pamplona, Universidad Pública de Navarra. Departamento de Sociología.
- SÁNCHEZ NOGALES, J. L. (1997), *La nostalgia del eterno: sectas y religiosidad alternativa*, Madrid, CCS.
- SANTOS GONZALES. (1985), *El proceso de secularización*, Madrid, Instituto de Sociología Aplicada.
- SCHINER, L. (1967), “The concept of secularization in empirical research”, en *Journal for the Scientific Study of Religion*, nº. 6.
- SCHLEIERMACHER, F.D.E. (1928), *The christian faith*, Edinburgh, Clark.
- SCHLEIERMACHER, F.D.E. (1799), *Über die religion. Reden an die gebildeten unter ihren verächtern*, 1799; traducción española: (1990), *Sobre la religión. Discurso a sus menospreciados cultivados*, Madrid, Tecnos.



- SCHMIDT, J. (1978), “Reification and recollection: emancipatory intentions and the sociology of knowledge”, en *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 2, 1.
- SCHUPE, A y MISZTAL, B. (1998), *Religión, mobilization and social action*, Westport, CT, Praeger.
- SCHÜTZ, A. (1974), *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu.
- SCHWARTZ, P. (1983), “Movimientos religiosos contemporáneos y secularización”, *Revista Concilium*, nº 181.
- SÉGUY, J. (2005), “La religión metafórica”, en Hervieu-Léger, D., *La religión, hilo de memoria*, Barcelona, Herder.
- SHINER, L. (1967), “The concept of secularization in empirical research”, en *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6.
- SIMMEL, G. (1986), *El individuo y la libertad*, Barcelona, Península.
- SMELE, M.J – STEPHEN, R. (1982), *Teoría sociológica*, Madrid, Espasa-Calpe.
- SOFISKY, W. (2006), *Tratado sobre la violencia*, Madrid, Edit.Abada.
- SOLA GUTIERREZ, L. (1989), *El problema del relativismo epistemológico en la obra de Peter L. Berger*, Universidad de Deusto.
- STARK, R. (1993), “Europe’s receptivity to new religious movements: round two”, en *Journal for the Scientific Study of Religion*, 32 (4).
- STARK R. (1997), “Bringing theory back in”, en Lawrence A. Y., *Rational Choice Theory and Religion*, New York, Routledge.
- STARK, R y McCANN. (1967), “Market farces and catholic commitment: Exploring the new paradigm”, en *Journal for the Scientific Study of Religion*, nº32.
- STARK, R – IANNACCONE, L. (1967), “Response to Lechner: Recen religious declines in Québec, Poland and the Netherlands: A theory vindicated”, en *Journal for the Scientific Study of Religion*, nº 35.
- STARK, R- IANNACCONE, L. (1993), “Rational choice propositions about religious movements”, en *Religion and the Social Order*, 3A.
- STARK, R- IANNACCONE, L. (1994), “A supply-side reinterpretation of the <secularization> of Europe”, en *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 33, (3).
- STARK, R- IANNACCONE, L. (1996), “Response to Lechner: Recen religious declines in Québec, Poland and the Netherlands: A theory vindicated”, en *Journal for the Scientific Study or Religion*, vol. 35, (3).

- STARK, R- RODNEY y WILLIAMS J. BAIMBRIDGE. (1985), *The future of religion*, Berkeley, University of California Press.
- SUAREZ HUGO J. (2011), *La devoción de la experiencia en México*, México, Colegio de Michoacán.
- SUNG JOUNG MO. (1992), *Pobreza y neoliberalismo: un desafío a la evangelización*, Sao Paulo, Ed. Paulinas.
- TAYLOR, CH y LEE, B. (1998), *Multiples modernities: Modernity and difference*, Chicago, Center for Transcultural Studies.
- TAYLOR, CH. (2007), *A secular age*, Cambridge, Mass, The Belknap of the Harvard University Press.
- TAMAYO, J. J. (2000), “¿Qué futuro tiene Dios?”, artículo publicado en *El País*, (el 2 de Enero).
- TAMAYO, J. J. (2004), *Fundamentalismo y diálogo entre religiones*, Madrid, Trotta.
- THOMPSON, J. B. (1998), *Los media y la modernidad*, Barcelona, Paidós Comunicación.
- TÖNNIES, F. (1926), *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Berlín.
- TOURAINÉ, A. (1965), *Sociologie de l'action*, Paris, Éditions du Seuil.
- TOURAINÉ, A. (1969), *La sociedad postindustrial*, Barcelona, Ariel.
- TRIAS, E. (1997), *Pensar la religión*, Barcelona, Destino.
- TRIAS, E. (1992), “La superación de la metafísica y el pensamiento del límite”, en Vattimo, G., *La secularización de la filosofía: hermenéutica y postmodernidad*, Barcelona, Gedisa.
- TROELTSCH, E. (1967), *El protestantismo y el mundo moderno*, México, FCE.
- TSCHANNEN, O. (1991), “The secularization paradigm: A systematization”, en *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30 (4).
- TURNER, S. B. (1983), *La religión y la teoría social*, México, FCE.
- VAHANIAN, G. (1972), *Ningún otro Dios*, Barcelona, Marova/Fontanella.
- VALVERDÚ, J. (2002), *Mercado religioso y movimientos carismáticos de la modernidad*, Tarragona, Universidad Rovira i Virgili.
- VARGUES, L. (1999), *Modernidad y religión: al filo de dos siglos*, Barcelona, Gedisa.

- VATTIMO, G- DERRIDA, J (eds). (1996), *La religión*, Madrid, PPC.
- VELASCO, D. (2005), “La construcción histórico-ideológica de la laicidad”, *Iglesia Viva*, 221, (Enero-Marzo).
- VELASCO, J. (1993), *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Edic. Cristiandad.
- VOAS, OLSON y CROCKETT. (2002), “Religious pluralism and participation: Why previous research is wrong”, en *American Sociological Review*, 67-2.
- WEBER, M. (1966), *Economía y sociedad*, México, F. C. E.
- WEBER, M. (1967), *El político y el científico*, Madrid, Alianza.
- WEBER, M. (1977), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península.
- WEBER, M. (1983), *The sociology of religion*, Boston, 1964; traducción española: Ensayos sobre sociología de la religión I, Madrid, Taurus.
- WEIL, S. (1994), *La gravedad y la gracia*, Madrid, Trotta.
- WEIL, S. (2000), *A la espera de Dios*, Madrid, Trotta.
- WEISSMAHR, B. (1980), *Teología natural*, Barcelona, Herder.
- WERKE, K. (1968), *Vorkritische studien II (1757-1777)*, Berlin, Akademie-Textaugabe.
- WHITE, R. (1997), “Los medios masivos y la evangelización”, *Evangelización y medios de comunicación*, Publicaciones Universidad de Salamanca, Caja de Salamanca y Soria.
- WILSON, B. (1963), “Una tipología de las sectas”, en Robertson, R., *Sociología de la religión*, México, FCE.
- WILSON, B. (1969), *La religión en la sociedad*, Barcelona, Labor
- WILSON, B. (1970a), *Aspects of secularization*, Paper Presented at the 7th World Congress of Sociology, Varna, Bulgaria.
- WILSON, B. (1970b), *Sociología de las sectas religiosas*, Madrid, Guadarrama.
- WILSON, B. (1976), *Contemporary transformations of religion*, Oxford, N. Y, Oxford University Press.
- WILSON, B. (1979), “The return of sacred”, en *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18-3.

- WILSON, B. (1998), "The secularization thesis: criticism and rebuttals", in R. Laermans, B. Wilson and J Billiet (eds), *Secularization and social integration: Papers in honour of Karel Dobbelaere*, Leuven University Press.
- WILSON, J. (1969), "The de-alienation of Peter Berger", *Soundings*, 52.
- WILLAIME, J-P. (1996), "Dinámica religiosa y modernidad", en Gomes, G (coord.), *Identidades sociales y religiosas en México*, México, UNAM, México.
- WOLF, M. (1992), *Los efectos sociales de los mass media*, Barcelona, Paidós.
- WOODHEAD, L (eds). (2001), *Peter Berger and the study of religion*, London, Routledge.
- WUTHNOW, R. (1987), *The struggle for america's soul*, Gran Rapids, MI, Eeidmons.
- WUTHNOW, R. (1988), *Análisis cultural. La obra de Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault y Jürgen Habermas*, Barcelona, Paidós.